

Pensamiento de nuestra América. Autorreflexiones y propuestas	Título
Fernández Retamar, Roberto - Autor/a;	Autor(es)
Buenos Aires	Lugar
CLACSO, Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales	Editorial/Editor
2006	Fecha
Campus Virtual	Colección
afroamericanos; cambio social; ideologías políticas; intelectuales; colonialismo; movimientos sociales; historial social; imperialismo; indígenas; mujeres; America Latina; Caribe;	Temas
Libro	Tipo de documento
http://bibliotecavirtual.clacso.org.ar/clacso/formacion-virtual/20100721121022/retamar.pdf	URL
Reconocimiento-No comercial-Sin obras derivadas 2.0 Genérica http://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/2.0/deed.es	Licencia

Segui buscando en la Red de Bibliotecas Virtuales de CLACSO
<http://biblioteca.clacso.edu.ar>

Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales (CLACSO)
Conselho Latino-americano de Ciências Sociais (CLACSO)
Latin American Council of Social Sciences (CLACSO)
www.clacso.edu.ar



Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales
Conselho Latino-americano de Ciências Sociais
Latin American Council of Social Sciences



Pensamiento de nuestra América. Autorreflexiones y propuestas

Roberto Fernández Retamar

ISBN: 987-1183-35-6

Buenos Aires: CLACSO, enero de 2006

(15,5 x 22,5 cm) 155 páginas

La Colección Campus Virtual es el resultado de una iniciativa dirigida a la formación a distancia, promoción y difusión de los programas y proyectos académicos regionales e internacionales que CLACSO impulsa a través de su plataforma virtual.

Fernández Retamar es uno de los más exquisitos cultores de nuestra lengua y siempre resulta palcentero para una institución como CLACSO, cuya misión es divulgar los resultados de las investigaciones y elaboraciones teóricas de los científicos sociales de América Latina, enriquecer su propuesta editorial con los escritos de quienes aportan nuevas perspectivas de interpretación de nuestra realidad social y, además, lo hacen con una estética deslumbrante que muy ocasionalmente se encuentra en los tradicionalmente áridos textos de los académicos.

Fernández Retamar, poeta, ensayista y pertinaz explorador de todos los recovecos de nuestra cultura, ilustra con su vida y su obra la permanente vigencia de una categoría social que los intereses dominantes y las modas intelectuales de nuestro tiempo tataron infructuosamente de borrar de la faz de la tierra: la del intelectual crítico.

Este libro, nacido del curso que su autor ofreciera a través del Campus Virtual de CLACSO, demuestra sobradamente la riqueza del pensamiento social latinoamericano.

ATILIO A. BORON

PRÓLOGO

UNO

Pocas veces se tiene la satisfacción de concretar la publicación de un texto como el que el lector se apresta a leer. Son muchas las razones que explican este regocijo: en primer lugar, porque Fernández Retamar es uno de los más exquisitos cultores de nuestra lengua y siempre resulta placentero para una institución como CLACSO, cuya misión es divulgar los resultados de las investigaciones y elaboraciones teóricas de los científicos sociales de América Latina, enriquecer su propuesta editorial con los escritos de quienes sin provenir de las ciencias sociales aportan nuevas perspectivas de interpretación de nuestra realidad social y, además, lo hacen con una estética deslumbrante que rara vez se encuentra en los tradicionalmente áridos escritos de los académicos¹.

En segundo lugar, porque Fernández Retamar, poeta, ensayista y minucioso explorador de todos los recovecos de nuestra cultura, ilustra con su vida y su obra la permanente vigencia de una categoría social que

¹ En este sentido recomendamos muy enfáticamente al lector consultar la obra de Roberto Fernández Retamar, *Todo Caliban* (Buenos Aires: CLACSO, 2004), en donde el autor realiza una fascinante exploración de la cultura latinoamericana y las raíces profundas del colonialismo que aún hoy nos agobia. Claro está que cuando se lleva a cabo un proyecto de este tipo no sólo se iluminan los confines más recónditos de nuestra cultura, sino también los rasgos definitorios de nuestra sociabilidad.

los intereses dominantes y las modas intelectuales de nuestro tiempo trataron infructuosamente de borrar de la faz de la tierra: la del intelectual crítico. Ocurre que vivimos en una época en la cual las armas de la crítica son más importantes que nunca, enfrascados como estamos en una batalla de ideas encaminada a construir un nuevo sentido común y una nueva escala de valores que reemplacen la mercantilización total de la vida social que promueve el capitalismo y su corolario inevitable: la destrucción irreparable del medio ambiente y la biodiversidad, el etnocidio y el epistemicidio implícitos en el exterminio de las culturas tradicionales y la silenciosa aniquilación de los pobres y los humillados, sacrificados sin pausa y sin mengua en el altar del mercado.

Tercero y último –en una lista de “buenas razones” que podría extenderse mucho más– porque este libro, nacido del curso que su autor ofreciera a través del Campus Virtual de CLACSO, demuestra sobradamente la riqueza del pensamiento social latinoamericano. Como es bien sabido, tres siglos de sometimiento colonial unidos a casi dos siglos de neocolonialismo han dejado una huella que, sin calificarla de imborrable, es sin duda alguna muy honda, y que será muy difícil eliminar. Como consecuencia de lo anterior, las teorizaciones elaboradas en esta parte del mundo han sido consuetudinariamente valoradas como de inferior calidad a las otras, producidas “allá”, en la patria de los colonizadores. Este libro es un formidable antídoto para combatir tan arraigado prejuicio, pues al pasar revista a los grandes florecimientos del pensamiento latinoamericano se toma conciencia de la formidable estatura alcanzada por la obra de algunos de nuestros intelectuales. Pese al carácter fragmentario y disperso de la obra de Simón Bolívar –inevitable si se tiene en cuenta que la misma no es producto de las cavilaciones de un reposado profesor de filosofía, sino el febril precipitado de un proyecto de emancipación continental del cual su autor era simultáneamente su jefe militar y político– la calidad y perspicacia de sus reflexiones sobre la vida política no son menores que las que caracterizan la obra de una serie de autores “canónicos” que no están ausentes en ningún curso de teoría política del siglo XIX. Nos referimos por ejemplo a figuras tales como James Mill, Jeremy Bentham o T. H. Green, en Gran Bretaña, o Benjamin Constant en Francia, de las cuales muy difícilmente podría decirse que hayan elaborado una visión del complejo mundo de la política más iluminadora que la que se desprende de los escritos del Libertador. Y lo mismo cabría decir de Domingo Faustino Sarmiento, quien con justa razón ha sido considerado como el Tocqueville latinoamericano; o de Joaquim Nabuco en Brasil, Francisco Bilbao en Chile, Simón Rodríguez en Venezuela, y tantos otros con los cuales Fernández Retamar conversa en este libro. Para no hablar de José Martí, quien comienza a referirse al imperalismo antes que Hobson y, por supuesto, antes que el propio Lenin; o

de Mariátegui, verdadero re-creador del marxismo latinoamericano –en “América el socialismo deberá ser creación heroica, no calco y copia”, dijo el ilustre marxista peruano– en una época en que algunas de las mentes más lúcidas de Europa, con la notable excepción de Antonio Gramsci, lo habían convertido en un catecismo despojado de la savia vital que le habían infundido sus creadores. Autores latinoamericanos que, de haber nacido en Europa o Estados Unidos, seguramente serían estudiados asiduamente en las grandes universidades de hoy día, pero a quienes las contingencias que rodearon su nacimiento condenaron a un lamentable abandono, aún entre nosotros. Esta obra constituye un oportuno rescate ante ese olvido.

Dos

El camino que nuestro autor nos invita a recorrer –desde los albores de nuestras luchas por la independencia percibidos por vez primera en la rebelión de los esclavos de Haití en 1804, hasta la actualidad– está jalonado por los grandes acontecimientos que marcaron la historia de América Latina y el Caribe. Acontecimientos y, por supuesto, las transformaciones estructurales que caracterizaron al desarrollo del capitalismo en esta parte del globo y que tuvieron su correspondencia –siempre mediatizadas y jamás de manera mecánica o lineal– en el plano de las ideas. Estas condiciones de base alimentaron una seria y medular reflexión sobre lo que podríamos llamar “la condición latinoamericana” y las alternativas de superación del orden neocolonial instaurado luego de las guerras de la independencia. Como no podía ser de otra manera, las teorías y propuestas resultantes se caracterizan por una riquísima diversidad. Si en general los diagnósticos sobre el atraso y la postración de nuestros países presentan muchos rasgos en común en los más distintos autores, el espacio para el debate aún así es muy importante. Las divergencias son mayores a la hora de perfilar los contornos de la estrategia que podría desembarazarnos de las lacras de nuestro pasado: desde una “europeización” forzada de nuestras poblaciones, promoviendo sin ambages el genocidio de los pueblos originarios (en donde Sarmiento es el caso más nítido pero de ninguna manera excepcional en la región), hasta una propuesta proto-socialista y claramente antiimperialista como la que brota de la pluma de Martí y, ya en el siglo XX, de una pléyade de autores examinados en este volumen.

Riqueza de perspectivas que no sólo se concretiza en el ámbito de lo que con cierta amplitud de espíritu podríamos calificar como “pensamiento crítico”. Porque, como bien observa Fernández Retamar, el pensamiento de derecha también tuvo importantísimos exponentes en la historia de nuestros países. Pocos dudarían en nombrar a Francisco de Miranda como uno de los precursores de la independencia sudame-

ricana. Pero, como bien señala nuestro autor, las contradicciones de clase y de nación se entrecruzaban en la obra del genial venezolano de una manera harto complicada. Ante la posibilidad de conquistar la independencia mediante la supresión de la opresión clasista, Miranda no dudaba en sacrificar la primera con tal de conservar la segunda. Esta opción se justificaba por la supuesta “inferioridad” de las clases y capas populares y el papel “naturalmente” dirigente que le tenía reservado a la elite criolla. Miranda era un ardiente independentista, pero inficionado por un pensamiento social profundamente conservador. Y, en este punto, no estaba solo: el mexicano Fray Servando Teresa de Mier compartía esas ideas, como a su vez lo hacían los líderes de las Trece Colonias inglesas un poco más al norte, independentistas pero también rabiosamente esclavistas. En tiempos más cercanos, el pensamiento social latinoamericano ha demostrado la vitalidad de esta tradición: pensemos simplemente en Mario Vargas Llosa y, sobre todo, por la profundidad de su obra, en Octavio Paz. Articulados a los grandes centros del poder económico y financiero mundial y sus imponentes aparatos propagandísticos, ambos se convirtieron –como mucho antes Vasconcelos en México– en los más locuaces portavoces de la derecha en momentos en que nuestros países eran asolados por los experimentos neoliberales. Su popularidad se vio convenientemente cultivada en la medida en que ambos fueron rodeados del halo de virtuosismo y excelencia que la derecha reserva a los renegados, es decir, a antiguos izquierdistas arrepentidos de sus pecados de juventud y que, ya en sus años maduros, multiplican sus esfuerzos para corregir sus errores y ayudar a encaminar al mundo y las jóvenes generaciones en la dirección “correcta”².

TRES

Un prólogo a una obra tan rica como esta podría extenderse casi indefinidamente. Permítasenos pues evitar caer en tamaño error señalando, ya para concluir, un rasgo a nuestro entender importantísimo del pensamiento latinoamericano: su universalidad. En este y en otros ensayos, Fernández Retamar ha insistido en una idea seminal: nuestra condición de periferia del imperio nos obliga a ser universales. El “exotismo indoamericano” es uno de los peligros que, tal como acertadamente lo señala Michael Löwy, acecha al pensamiento crítico de nuestra región. Sin embargo, justo es señalar que en tal pecado han caído con harta más frecuencia europeos y norteamericanos que nuestros intelectuales críticos. Nuestra condición colonial y periférica no nos permite esos lujos. Así como Marx corregía la visión mesocrática de Hegel al conce-

2 Tema este que ha sido objeto de un magnífico ensayo, otra vez producido por un hombre procedente de la literatura: el dramaturgo español Alfonso Sastre. Ver su obra *La Batalla de los Intelectuales* (Buenos Aires: CLACSO, 2005).

bir al proletariado como la clase universal por excelencia, nos parece que Fernández Retamar aporta elementos suficientes para entender las razones por las cuales el pensamiento emancipador de nuestro tiempo tiene su hogar en lo que Martí apropiadamente denominaba “nuestra América” y no en las metrópolis imperiales. La sutil, extensa y a la vez férrea tiranía del imperialismo no nos deja otra alternativa que pensar en términos universales, trascendiendo los “exotismos” y los particularismos. No se puede pensar seriamente a América Latina si no es desde el anti-imperialismo y el anti-capitalismo, anverso y reverso de un mismo y único tipo histórico de sociedad que ha colocado a nuestro planeta al borde de un holocausto. Cualquier pensamiento que omita abordar estos temas, en consecuencia, debe callar sobre todos los demás: hablar de democracia, derechos humanos o libertad, sin antes expeditarnos sobre el permanente ataque que sobre estos valores perpetran el capitalismo y el imperialismo, descalifica como poco serio y superficial cualquier discurso, por bien intencionado que sea.

De lo anterior, de esta vocación inexorablemente universalista que caracteriza al pensamiento emancipador de América Latina, se desprenden numerosos problemas que mal podríamos tratar de examinar aquí. No obstante, hay uno que quisiéramos por lo menos dejar planteado: ¿por qué ha sido precisamente nuestra región, y no otras también sometidas a la dominación imperialista como África y Asia, la que ha sobresalido en este proceso de elaboración de un pensamiento emancipatorio, radical y antiimperialista? Descartadas las hipótesis lineales que erróneamente adjudican a la pobreza y la miseria virtudes revolucionarias, concientizadoras o contestatarias, tanto en el plano político como en el intelectual, ¿por qué ha sido América Latina el escenario en el cual se han venido plasmando estas ideas? ¿Por qué ha sido precisamente en estas tierras donde se revive la teoría del imperialismo, donde se elabora la teoría de la dependencia, donde surge la teología de la liberación, donde aparece la pedagogía del oprimido, donde resurge la teoría del estado; donde, por fin, el marxismo renace con más fuerza en momentos en que gran parte de los intelectuales progresistas de las metrópolis imperiales aceptaban resignadamente participar en sus funerales?

Creo que hay varias claves que deberían ser exploradas en un trabajo de más largo aliento. Por una parte, nuestra proximidad –geográfica, política, económica y social– con la Roma americana, para citar una vez más a Martí, es un elemento decisivo catalizador del pensamiento crítico. Si bien no hemos vivido en sus entrañas, como el Apóstol de la independencia cubana, conocemos muy bien al monstruo, lo tenemos muy cerca, y eso no puede sino favorecer una visión integral del capitalismo y del imperialismo, de su insanable naturaleza predatoria y su absoluta incapacidad para construir un mundo en donde imperen la

justicia, los derechos humanos, la libertad y la democracia. En segundo lugar, porque Cuba está en América Latina, y sus luchas, su coherencia a lo largo de casi medio siglo, su ineludible vocación de construir el socialismo a pesar de los bloqueos, atentados y sabotajes de todo tipo pergeñados por el imperialismo, constituyen un ejemplo extraordinariamente pedagógico y una permanente fuente de inspiración para los interesados en la “autorreflexión” que nos propone Fernández Retamar. En tercer lugar, por la vitalidad de los movimientos sociales de la región que han venido oponiendo creciente resistencia a los proyectos del imperialismo. No fue por casualidad que Perry Anderson escribió que América Latina está a la vanguardia de la lucha mundial contra el neoliberalismo y el imperialismo. Las consecuencias intelectuales de semejante protagonismo no pueden por lo tanto sorprendernos³. Finalmente, una cuarta clave tanto o más polémica que las anteriores tiene que ver con lo siguiente: América Latina se ha convertido en la heredera privilegiada de las mejores tradiciones del pensamiento emancipador y libertario europeo, mismas que fueron relegadas al museo de antigüedades por gran parte de la intelectualidad del Viejo Continente. Por supuesto que esto no nos torna inmunes al riesgo simétrico al del “exotismo indoamericano” señalado por Löwy: el de un decadente “eurocentrismo”, que obstaculice irreparablemente la comprensión de nuestras propias realidades al percibir las como torpes “desviaciones” de la historia ideal hegelianamente desplegada en tierras europeas.

Es un riesgo que debemos afrontar. Pero el otro, aún más grave, es el de arrojar totalmente por la borda la tradición intelectual europea, incluyendo al marxismo además del psicoanálisis y las revoluciones teóricas de proyección universal protagonizadas por Darwin y Einstein. Para desarrollar una fecunda síntesis teórica capaz de promover y facilitar los procesos emancipatorios, el pensamiento crítico latinoamericano deberá navegar por un estrecho erizado de toda clase de acechanzas pero también pletórico de grandes promesas. Por su utilidad para transitar por este azaroso recorrido, este libro de Fernández Retamar constituye un valiosísimo e indispensable mapa de navegación.

Buenos Aires, 21 de diciembre de 2005

3 Ver Perry Anderson 2004 “El papel de las ideas en la construcción de alternativas”, en Boron, Atilio A. (comp.) *Nueva Hegemonía Mundial. Alternativas de cambio y movimientos sociales* (Buenos Aires: CLACSO) pp. 44-46.

LECCIÓN INAUGURAL

GENERALIDADES DE LA HISTORIA: DOS SIGLOS EN UN DÍA

EL 1º DE ENERO DE 1804, Jean-Jacques Dessalines, general en jefe del ejército del primer país libre de nuestra América, proclamó la independencia de la que había sido la colonia francesa de Saint Domingue. Por decisión de sus libertadores, en adelante el país llevaría su nombre indígena de Haití. En 1791 había estallado allí una gran insurrección de esclavos negros que terminaría asumiendo carácter de guerra por la independencia. Dos años después, la esclavitud fue abolida. (Hubo que esperar siete décadas para que una medida similar fuera tomada en Estados Unidos). En 1802, valiéndose de una traición, los franceses arrestaron y deportaron a la principal figura de la insurrección, Toussaint L'Ouverture. Al año siguiente, el ejército enviado por Napoleón con el propósito de sofocar aquella guerra de independencia capituló. La extraordinaria hazaña de los que el trinitense C. L. R. James (1989) llamaría en un libro clásico *The Black Jacobins* –a quienes la Revolución Francesa en ascenso sirvió de acicate, y Bonaparte intentó en vano frenar– coronaba a la escala de un país un cimarronaje de muchos siglos en el Caribe.

El destronamiento por Napoleón, en 1808, del rey de España estimuló las ansias de gobierno propio que abrigaban grupos criollos en las colonias americanas de ese país. A partir de 1810, tales ansias encarnaron, de México y Venezuela al Río de la Plata y Chile, en guerras independentistas que tuvieron conductores como Miguel Hidalgo,

Simón Bolívar, José de San Martín y Bernardo O'Higgins, respectivamente, e involucraron a la Hispanoamérica continental. Las Antillas hispanoamericanas, cuyas oligarquías nativas temían ver repetirse en sus tierras el ejemplo haitiano, se sustrajeron entonces a la onda revolucionaria: así dilataron procesos independentistas que al tomar cuerpo más tarde acabarían distinguiéndose en aspectos capitales de los desencadenados en 1810. La victoriosa batalla de Ayacucho selló, en 1824, la independencia con respecto a España de la Hispanoamérica continental. Un año antes, Estados Unidos había emitido la Doctrina Monroe, primera piedra concreta de una política exterior no abandonada que aspira a acotar a nuestra América para su exclusivo dominio.

Aunque no careció de antecedentes revolucionarios, como la Conjunción Minera por la cual fueron ejecutados en 1792 Tiradentes y otros patriotas, la independencia llegó a Brasil por vías evolutivas. Trasladados al país sudamericano el príncipe regente y la corte de Portugal para no caer prisioneros de los franceses tras la invasión napoleónica a esa metrópoli en 1808, el heredero del príncipe, vuelto emperador y haciéndose eco de capas influyentes del país (a cuya cabeza estuvo José Bonifacio de Andrade e Silva), lo declaró independiente en 1822. A diferencia de la América española, la América portuguesa, no obstante guerras civiles que hubieran podido desgarrarla, logró conservar su unidad; y, aun compartiendo con aquella muchos rasgos comunes, también en otros órdenes prosiguió durante largo tiempo un camino paralelo.

Las décadas inmediatas verían a prominentes ciudadanos de nuestra América tratando, en medio de luchas a menudo turbulentas, de diseñar países que (con salvedades como Haití y en cierta forma Paraguay) marginarían a los indígenas, a los negros y a los mestizos, y se pensarían en función de las oligarquías criollas blancas, o que se tenían por tales, en especial de quienes poseían aspiraciones burguesas y se consideraban occidentales de ultramar: consideraciones que se daban de bruces con esfuerzos europeos por recolonizar abiertamente a varios de esos países, además de hacerlo de modo indirecto. El caso más señalado de lo primero fue el de México, el cual tras larga lucha logró vencer en 1867 a un imperio que la Francia del pequeño Napoleón pretendió establecer allí. Dos décadas atrás, en una guerra de rapiña, Estados Unidos había devorado la mitad de México; y a partir de 1855 William Walker intentó vanamente repetir la fechoría en Centroamérica.

Sólo en 1868 se alzaron en armas Puerto Rico y Cuba. El intento de Puerto Rico se extinguió poco después; pero la guerra de Cuba duró diez años, y tras la que fue considerada simplemente una tregua, interrumpida por conatos bélicos, se reanudó en 1895. Esta vez, organizada por el radical José Martí, no la impulsaban integrantes de la oligarquía nativa, sino de las clases y capas medias y populares, con abundante

presencia negra y mulata; no se proponía sólo la independencia frente a la ya caduca España, sino también frente al emergente imperialismo estadounidense. Representantes de este, al ocurrir en 1898 la voladura del acorazado Maine en la bahía de La Habana, acusaron de dicha voladura al gobierno de España, le declararon la guerra con tal excusa y lo derrotaron en pocos meses, hurtando así a los cubanos su ya inminente victoria, y de paso apoderándose de Puerto Rico, y luego de las Filipinas y otras islas del Pacífico. El 1° de enero de 1899 el general John Brooke tomó posesión del gobierno de Cuba en nombre de Estados Unidos; y el 20 de mayo de 1902, la Cuba que había peleado treinta años por su independencia recibía, mutilada por la Enmienda Platt, una República que de hecho era un protectorado o una neocolonia.

Habría que esperar a otro 1° de enero, sesenta años después de aquel en que Cuba fue oficialmente uncida a Estados Unidos, para que la Isla cambiara de modo radical su condición. En el interregno, Estados Unidos ejerció con violencia en el Caribe, al que ha considerado su *mare nostrum*, la política de las cañoneras y del garrote, invadiendo numerosos países de la cuenca. Nuestra América, por su parte, vería surgir la poderosa Revolución Mexicana de 1910, con grandes figuras como el líder campesino Emiliano Zapata y más tarde Lázaro Cárdenas, quien en 1938 nacionalizó el petróleo; el movimiento de reforma universitaria iniciado en 1918 en Córdoba, Argentina, que repercutió en muchos países hispanoamericanos; resistencias frente a los yanquis como las de los héroes y mártires Charlemagne Peralte en Haití y Augusto César Sandino en Nicaragua; la sublevación y masacre salvadoreñas de 1932, donde fue asesinado Farabundo Martí; gobiernos populistas como los de José Batlle y Ordóñez en Uruguay, Hipólito Yrigoyen y Juan Domingo Perón en Argentina, y Getulio Vargas en Brasil, país que había conocido la legendaria marcha de Luiz Carlos Prestes y años después su abortada insurrección comunista; un fugaz gobierno socialista y luego otro más dilatado del Frente Popular en Chile; la Revolución Boliviana de 1952; los regímenes nacionalistas de Guatemala entre 1944 y 1954. Ese último año, un gobierno llegado allí al poder en elecciones convencionales fue depuesto por una invasión mercenaria enviada por el gobierno estadounidense, lo que desde entonces le ha costado al país más de cien mil desaparecidos. Un nuevo período en la historia de nuestra América se abrió cuando el 1° de enero de 1959 llegó al poder la Revolución Cubana, que, hostigada desde el primer momento por Estados Unidos, asumiría carácter socialista.

En los cuarenta y cinco años transcurridos, muchos han sido los intentos por llevar adelante la segunda independencia de nuestra América iniciada en Cuba en 1959. Numerosos movimientos guerrilleros rurales y urbanos, de amplia orientación socialista, fueron violentamente combatidos por el Imperio, ocasionando la muerte a una

pléyade de combatientes cuya figura más emblemática es la de Ernesto Che Guevara, ultimado en Bolivia en 1967. Sin embargo, en 1970 el socialista Salvador Allende, en elecciones también convencionales como las de la Guatemala agredida en 1954, llegó al poder en Chile; y en 1979 el Frente Sandinista de Liberación Nacional organizado por Carlos Fonseca, quien perecería combatiendo, lo hizo en Nicaragua, tras derrocar por las armas al tirano local. Pero los respectivos procesos revolucionarios, no obstante ser multipartidistas y mixtos en muchas cosas, fueron yugulados por implacables maniobras estadounidenses. Allende fue llevado a la muerte en 1973, y su gobierno sustituido por una feroz dictadura militar; la guerra sucia y el ahogo económico contra Nicaragua impuestos por Estados Unidos llevaron a los sandinistas a perder en 1990 unas elecciones que no podían ganar. (Mientras tanto, Estados Unidos había vuelto a realizar invasiones abiertas en el Caribe: en 1961, en Cuba, donde fueron derrotados; en 1965, en la República Dominicana; en 1983, en Granada; en 1989, en Panamá). Así pareció cerrarse en nuestra América, en medio de un reflujo histórico mundial, un ciclo renovador inaugurado en 1959 (y que llegó a abarcar la actuación de militares radicalizados como Juan José Torres en Bolivia, Juan Velasco Alvarado en Perú y Omar Torrijos en Panamá), aunque la asediada Cuba revolucionaria ha logrado sobrevivir, y mantiene relaciones con la casi totalidad de los países latinoamericanos, en los cuales no existen ya las dictaduras militares pro-imperialistas que los ensangrentaron, sino sobre todo las llamadas democracias tuteladas; y también con países del Caribe que empezaron a independizarse en la década del sesenta del siglo XX.

El 1° de enero de 1994 entró en vigor en México el Tratado de Libre Comercio (TLC) firmado entre este país, Estados Unidos y Canadá. Para observadores superficiales, a partir de esa fecha México dejaría atrás su condición subdesarrollada, común a todos los países de nuestra América, e ingresaría en el mejor de los mundos posibles. Pero ese mismo 1° de enero, la ciudad de San Cristóbal de Las Casas y otras también en Chiapas fueron tomadas por el Ejército Zapatista de Liberación Nacional (EZLN), el cual dio a conocer así su existencia. Se trata, como lo ratificarían sus numerosas y vívidas declaraciones, de un movimiento, en su mayoría, campesino (de ahí el esgrimir a Zapata como bandera) e indígena, con el que asomó su rostro el “México profundo”, y se hicieron patentes “el colonialismo interno”, la “pluralidad de culturas”, según conceptos con que trabajan algunos de los mejores pensadores de México y que son válidos también para muchos otros de nuestros países. Movimientos de resistencia indígena los ha habido en América desde el segundo arribo de europeos, en 1492: medio milenio antes habían llegado, sin consecuencias, los vikingos. El más conocido de esos movimientos fue la rebelión encabezada en Perú (con repercusiones

colindantes) por Túpac Amaru entre 1780 y 1781, cuando fue bárbaramente ejecutado. Aún es temprano para saber qué logrará el EZLN. Pero el proyecto neoliberal que él objetó entró en seria crisis a finales del propio año 1994. En todo caso, es grande la originalidad de México. Su Revolución de 1910 fue de enorme autenticidad, no remedo de modelos foráneos. ¿Nos reserva México un nuevo capítulo en la historia de nuestra América? ¿O se abrirá ese capítulo en otro sitio? Venezuela, por ejemplo, vive una interesante experiencia. Mientras el neoliberalismo, que ha provocado la caída de varios presidentes, es ya intolerable.

Ciento noventa años median entre el 1° de enero de 1804 y el de 1994. Y es más el tiempo si se toman en cuenta los antecedentes y consecuentes. Durante ese lapso, en nuestra América se ha peleado contra varias metrópolis y contra formas diversas de colonialismo y neocolonialismo. Tal es el momento histórico al que se remite este curso, el cual considerará aspectos del pensamiento generado en esas instancias.

SOBRE ALGUNAS APORÍAS DEL ANTICOLONIALISMO

Antes de mencionar los haces de ideas que estudiaremos, quisiera hacer una observación de carácter general. Si se me pregunta la fecha y el continente en que estamos, y respondo que en 2004¹ y en América, me he valido de un mundo conceptual no nacido aquí: he hablado en *español*, idioma cuyo nombre no puede ser más decidor (de haberlo hecho en otros idiomas que también conozco, como francés e inglés, la situación no habría cambiado un ápice); he aceptado una división del tiempo y una denominación también nacidas en Europa. Podría aducir que el español, al igual que el francés y el inglés, proviene de un idioma anterior, de nombre ignorado (al cual a partir del siglo XIX se dio en llamar indoeuropeo), que se habló en regiones imprecisas, pero sin duda no sólo en tierras que después serían conocidas como europeas; y podría añadir otros juicios por el estilo. Pero así no iría muy lejos. Hay que cortar por lo sano discusiones de esta naturaleza, que pueden llegar a ser paralizantes sobre todo en comunidades nacidas de situaciones coloniales. Martí zanjó gordianamente el asunto cuando habló de “nuestra América”, no ignorando en absoluto que “América” era nombre que se nos había impuesto desde fuera; otro tanto hizo Antonio Alatorre cuando, teniendo en cuenta a quienes hablamos el español como lengua materna, se refirió a él como “*nuestra* lengua”: después de todo, del millar de años que lleva de existencia este idioma, la mitad más rica de ese tiempo la hemos ido elaborando en común en muchas

¹ El curso al que hace referencia este libro, *Pensamiento de nuestra América: autorreflexiones y propuestas* fue impartido, por el Profesor Roberto Fernández Retamar en la plataforma del Campus Virtual de CLACSO durante los meses de octubre a diciembre del año 2004.

partes del mundo, incluida largamente América, y hoy sólo uno de cada diez de aquellos hablantes está en España. Cosas similares pueden y deben afirmarse de otros hechos. Enfatizar, como estamos moralmente obligados a hacer, el valor de lo propio no implica postular un absurdo robinsonismo, ni siquiera cuando se pretenda viernesismo.

Lo que acabo de decir en forma alguna significa negarle, por ejemplo, a las comunidades indígenas de América el absoluto derecho que poseen, y que debemos defender totalmente si de veras somos demócratas, a valerse de sus lenguas, practicar sus religiones, desarrollar sus culturas, disponer de su autonomía, pues el pluralismo cultural es una realidad innegable entre nosotros. Respetémosles a esas comunidades su plena libertad. Y ejerzamos la nuestra, que incluye la apropiación de cuanto estimemos válido en la historia, y el rechazo en ella de lo que estimemos negativo. No es arrojando acríticamente por la borda lo ya incorporado como alcanzaremos nuestras metas liberadoras.

Por último, creo que en esto del nombre que nos corresponde adolecemos del mal del definicionismo. Es verdad que tanto “Estados Unidos de América” como “Unión de Repúblicas Socialistas Soviéticas” son nombres y también definiciones. Pero esto no es regla, sino excepción. El propio Martí no fue remiso a hablar a veces, por ejemplo, de “América Latina”, o de “América” a secas, aun cuando estuviera refiriéndose a “nuestra América”. Ni los hombres que se llaman León son leones, ni las mujeres que se llaman Rosa son rosas. Parece que “Hispania” significaba “tierra de conejos”. ¿Y qué? Como escribiera Alfonso Reyes y me gusta citar, nadie se pone a la sombra de una semilla.

HACES DE IDEAS

He agrupado en ocho lecciones el pensamiento que vamos a estudiar en el curso. En este primer capítulo paso a explicar sumariamente el contenido de las restantes lecciones. Comenzaremos con “Independencia o muerte”, esta fue la consigna de la proclama que, a continuación del acta de independencia de Haití, dio a conocer Dessalines el 1º de enero de 1804. Creo que puede servir para referirse al meollo del *Pensamiento político de la emancipación* (Romero, 1977), que los argentinos José Luis y Luis Alberto Romero, al antologarlo (con valioso prólogo del primero), acotaron entre 1790 y 1825. Se trata del capítulo inicial del pensamiento de nuestra América en el alba de su primera descolonización.

En la segunda lección, la primera de las “dos grandes vertientes” en la constitución de nuestras naciones después de la independencia es “diseñando la patria del criollo”. Ello alude, sobre todo, a los casos de Argentina y Chile, donde después de la independencia fueron notorios los intentos por diseñar patrias a la medida del criollo: reservando ahora esta última palabra, en cuyos avatares nos detendremos durante

el curso, para el descendiente americano de europeos que se creía uno de ellos, y en consecuencia radicalmente distinto del aborigen, el negro y el mestizo americanos. La segunda vertiente, “o inventamos o erramos”, es la desafiante fórmula que estampara en su *Sociedades americanas* (Arequipa, 1828/Lima, 1842) el originalísimo venezolano Simón Rodríguez, y sirve para designar al pensamiento que acompaña en el tiempo al núcleo del anterior, y lo contradice.

“Ante el naciente imperialismo. Contra la nueva metrópoli” (lección III) se refiere obviamente a la circunstancia de que cuando aún no había concluido la independencia de nuestra América con respecto a metrópolis europeas, otra nueva, Estados Unidos, empezó a emerger en este mismo Hemisferio, y fue haciendo cada vez más claro su proyecto expansionista esbozado en la Doctrina Monroe y armado ya de todas sus armas en la primera conferencia panamericana, realizada en Washington entre 1889 y 1890.

La cuarta clase, “Tras el águila y la serpiente”, no remite tanto al libro del mexicano Martín Luis Guzmán, *El águila y la serpiente* (Madrid, 1928), como al símbolo que es de México, y al gran impacto que tuvo la revolución desencadenada en aquel país a partir de 1910.

Ya en nuestra clase número cinco, “Utopía y radicalización en nuestro pensamiento”, nos importó marcar, más que dos momentos, dos líneas argumentales de las utopías latinoamericanas. La “utopía de América” nos plantea el primer contrapunto mayor en el curso entre lo cronológico y lo temático pues la utopía está vinculada a América desde 1492, y (por lo general implícitamente) atraviesa buena parte del pensamiento americano. Pero entre nosotros la idea de la utopía adquiere fuerza particular a partir de la tercera década del siglo XX, cuando Pedro Henríquez Ureña escribe *La utopía de América*, que significativamente publicará conjuntamente con “Patria de la justicia” (1925). Casi coetáneamente, “surge un nuevo pensamiento social” en nuestra América, en gran medida por influjo de la Revolución de Octubre de 1917, y requerido por exigencias internas. Se trata de un desarrollo original del marxismo, que conocería no pocos avatares.

“Inicios de la segunda independencia” (lección VI) es denominación que adquiere su pleno sentido cuando se sabe que al comentar/impugnar la primera conferencia panamericana, en 1889, Martí exclamó que había llegado para nuestra América “la hora de declarar su segunda independencia”; y cuando se sabe también que la Revolución Cubana triunfante en 1959 había declarado desde el comienzo de la lucha, a raíz del 26 de julio de 1953, que el autor intelectual de esa lucha era Martí.

Bajo el título “Insurgencia de la América marginada” (lección VII), se abarcan tres conglomerados: indígenas, afroamericanos y mujeres.

Finalmente, nuestra “América en la historia” (lección VIII) remite al título de un libro homónimo que en 1957 publicó Leopoldo Zea

en México. Aquí, la denominación apunta a esa y otras obras que han pensado la historia, con originalidad, desde nuestra América.

DIALÉCTICA DE LO SUCESIVO Y LO SIMULTÁNEO, Y OTRAS EXPLICACIONES

En el pórtico mismo de nuestro curso quiero explicar algunas cosas, que desbordan largamente este modesto acápite. En primer lugar, que mi concepción del pensamiento está próxima a la del filósofo hispano-mexicano José Gaos. Tal concepción no excluye *a priori* ni lo que suele asumir la encarnación de la literatura ni textos políticos o religiosos, para mencionar los que podrían parecer extremos. Baste con decir que para mí el pensador por excelencia de nuestra América es José Martí, y su pensamiento se manifiesta tanto en sus ensayos como en sus versos, tanto en sus crónicas como en sus discursos, tanto en sus cartas como en sus textos para niños y jóvenes. Su caso, por otra parte, dista mucho de ser excéntrico en nuestra América. Ni es atribuible a Martí ser un hispanoamericano del siglo XIX. Me limitaré a recordar tres ejemplos de autores múltiples (escritores de ficción, ensayistas, investigadores) del siglo XX que se valen de idiomas distintos del que para Martí fue habitual: Aimé Césaire, del francés; Darcy Ribeiro, del portugués; y George Lamming, del inglés.

Por otra parte, no se tendrá en cuenta todo el pensamiento de nuestra América, sino el integrado por algunas “autorreflexiones y propuestas”. Es decir, lo que nuestra América ha pensado de sí misma; y también lo que a partir de ella se ha considerado de varios aspectos del mundo: en ambos casos, desde luego, cuando se trate de un pensamiento que pueda estimarse realmente valioso, aunque no siempre se esté de acuerdo con él. Para hacer esto, mejor que la presentación cronológica, he optado por reunir en haces algunas ideas principales: ello, entre otras cosas, permite que ciertos autores sean considerados más de una vez. Pero siempre que me fue dable me atuve al orden cronológico, aunque en algunos casos resulta claro que ese orden tuvo que ser abandonado. Y también debe resultar claro que no se trata de asuntos, sino de ideas sobre asuntos. Pues lo que se aborda en este curso es el pensamiento, antes que las realidades sobre las que se piensa. Por ejemplo, es obvio que en nuestra América tanto el indígena como la mujer aparecen desde el inicio, millares de años antes de 1492, y el negro poco después de esa fecha. Pero las meditaciones sobre (y desde) ellos adquieren valor particular en determinados momentos. Es entonces cuando serán abordadas, señalándose los antecedentes. En todo caso, aunque se ha tratado de esquivarlas, ciertas repeticiones son inevitables. Aún más exigiría la dialéctica de lo sucesivo y lo simultáneo, cuya relevancia es tal que resolví utilizar la singular pareja para nombrar esta parte última de la lección inaugural.

LECCIÓN UNO

INDEPENDENCIA O MUERTE

OTROS ÁMBITOS

Aunque este no es un curso de filosofía ni de historia, inevitablemente roza esas disciplinas. Así, en la lección inaugural se ofreció el ámbito histórico en que se inserta el curso, y algo más sobre historia será inevitable añadir en esta y otras lecciones. Ahora quisiera abordar otros ámbitos. Inicialmente, el geográfico.

El ámbito geográfico de nuestra América, entre finales del siglo XVIII y principios del XIX, era uno de los más vastos del planeta. Abarcaba desde buena parte de lo que hoy es Estados Unidos hasta Tierra del Fuego, más las islas del Caribe y otras. Sólo la superficie de lo que era la Nueva España rebasaba los 4 millones de kilómetros cuadrados. Incluía actuales estados como California, Arizona, Nevada, Nuevo México, Texas. Primero este último, y luego los demás, fueron arrebatados a México a mediados del siglo XIX por el creciente país del Norte. Las Trece Colonias inglesas originales tenían, juntas, un territorio menor que Venezuela y apenas la tercera parte de la Argentina. Y una ciudad como el México de entonces era inimaginable en Estados Unidos.

Sin embargo, demográficamente, el nuestro era un continente subpoblado, y en el cual la mayor parte de los habitantes no eran lo que se han solido llamar blancos. De acuerdo con algunas fuentes, en la América española (la mayoría de nuestra América), alrededor de 1800

había casi 14 millones de indígenas, varios millones de esclavos negros y algo más de 3 millones de blancos. Estos últimos, pues, eran una minoría. Y, de ellos, sólo el 5% eran españoles, los cuales, sin embargo, detentaban el poder político y eclesiástico. El resto eran criollos. Las vicisitudes del término *criollo* han sido estudiadas por José Juan Arrom. Según él, la palabra surge en el portugués del Brasil en el siglo XVI. Significaba “criado en un lugar”, es decir, no venido de fuera. Se aplicó primero a los negros americanos (para distinguirlos de los africanos), luego a animales y plantas oriundos de estas tierras, y por último también a blancos de similares características. Pero hacia finales del siglo XVIII y principios del XIX, había quedado casi exclusivamente reservada a los considerados blancos americanos, como señal de su diferencia con respecto a los metropolitanos. En cuanto a los indígenas, los verdaderos descubridores de este Continente, y los africanos, que a partir del siglo XVI empiezan a ser introducidos en calidad de esclavos, fueron arrojados a la base de la pirámide social. Aunque de ellos, y los numerosos mestizos, nos ocuparemos en lecciones posteriores, algo se adelantará sobre todo a propósito del caso relevante de Haití.

Naturalmente, hechos como algunos de los anteriores implican raíces autóctonas de la emancipación y de su correspondiente pensamiento. Concretamente, la esclavitud, por una parte; y, por otra, el hecho de que el poder político y eclesiástico estuviera en las manos de una minoría de habitantes blancos no criollos, mientras estos se iban sintiendo distintos de los metropolitanos. Alexander von Humboldt, quien recorrió por la época distintas zonas de la América española, haciendo sagaces observaciones, afirmó que los criollos blancos (o que se tenían por tales) ya no se consideraban españoles de ultramar, y decían: “Yo no soy español, soy americano”, subrayando así su pertenencia a América, un vocablo que todavía no había sido absorbido por el país del Norte que casi no tiene nombre, sino definición: Estados Unidos de América. Ello no quiere decir que se nieguen influencias foráneas, como las provenientes de la guerra de independencia de las Trece Colonias y la Revolución Francesa. Con ellas se inicia un ciclo de revoluciones donde se inscriben las independentistas de nuestra América. Pero estas últimas tenían razones propias, como las tempranas y constantes revueltas de indígenas (la más relevante de las cuales fue la de Túpac Amaru a finales del siglo XVIII), de esclavos negros (que en algunos países lograron establecer enclaves autónomos, hasta la gran hazaña haitiana) y de criollos blancos, como las revueltas comuneras del siglo XVIII. Ahora bien: según José Luis Romero (1977), ellas no tenían pretensiones secesionistas, siendo más bien émulos de “la democracia villana” de tradición medieval, ejemplificada en obras como *Fuenteovejuna*, de Lope de Vega. No debe dejar de mencionarse la expulsión de los jesuitas de la América española en 1767. Se ha dicho que ellos inventaron la nos-

talga de América. Fue significativa la *Carta a los españoles americanos* de 1792, de Juan Pablo Viscardo, de origen peruano, que Francisco de Miranda hizo publicar en 1799 y donde se clama ya abiertamente por la independencia de Hispanoamérica.

LA PRIMERA INDEPENDENCIA DE NUESTRA AMÉRICA: DE LA REVOLUCIÓN HAITIANA A AYACUCHO

Aunque en la última década del siglo XVIII y la primera del XIX no faltaron en América textos (y aun acciones) que criticaban las políticas metropolitanas y en algunos casos llegaban a propugnar la separación política, la independencia de nuestra América se inicia, de manera atípica, en lo que había sido la colonia francesa de Saint Domingue y a que partir de su liberación, el 1º de enero de 1804, fue rebautizada por sus libertadores con su nombre primigenio de Haití. Culminaba así una gran revuelta de esclavos negros iniciada en 1791. Su razón principal, pues, era interna: la espantosa esclavitud que la hacía probablemente la colonia más rica del mundo. Pero sin duda influyó en el hecho la Revolución que había estallado en la metrópoli francesa en 1789 y tuvo profundas repercusiones en la isla. Hostigada esta por enemigos de Francia, ávidos de aquella riqueza, un enviado de la Revolución Francesa, Sonthonax, emite en agosto de 1793 el decreto de emancipación de los esclavos del Norte. Se trata de una medida de gran trascendencia, que lleva a los esclavos a un primer plano y acaba transformando la vasta revuelta en una guerra que al cabo será de independencia y encontrará dirigentes del calibre de Toussaint L'Ouverture. Este último es encarcelado y llevado a Francia por el ejército que Napoleón envía a la isla, al mando de su cuñado Leclerc, con el fin de aplastar la revolución y restablecer la esclavitud. Pero las tropas napoleónicas son derrotadas en 1803, antes que en Rusia y España. Los ex esclavos haitianos habían asumido la gran divisa de la Revolución Francesa en ascenso, "Libertad, igualdad, fraternidad", que Napoleón pisoteaba. La Revolución Haitiana, dijo Romero, fue el "primer gran triunfo en Latinoamérica del principio de la igualdad" (1977). El general en jefe, Jean-Jacques Dessalines, proclama la independencia y anuncia un discurso donde se plantea: "Independencia o muerte", disyuntiva dramática que hemos dado como título a esta lección. Tanto la proclama como el discurso deben haber sido escritos por su secretario, Boisrond Tonnerre, pues Dessalines era analfabeto. En general, los textos en que se expresan los criterios por los cuales se luchaba son proclamas, discursos y constituciones (Fischer, 2003). Así, en el tercer artículo de la constitución de Toussaint L'Ouverture, de 1801, emitida cuando Saint Domingue era todavía colonia francesa, se lee: "En este territorio no podrá haber esclavos. La servidumbre ha

sido abolida para siempre. Todos los hombres nacen, viven y mueren libres y franceses”. Acaso estas palabras se hacen eco de la hermosa Declaración de los revolucionarios de las Trece Colonias del 4 de julio de 1776. Con la diferencia de que en Haití sí había sido extinguida la esclavitud, que perduró casi un siglo en Estados Unidos. La trascendencia de la Revolución Haitiana es grande. Un historiador afirmó: “Toussaint empezó donde Robespierre acabó”. En 1963, el escritor de Trinidad y Tobago, C. L. R. James, llamó “De Toussaint L’Ouverture a Fidel Castro” al epílogo de la nueva edición de su libro *Los jacobinos negros. Toussaint L’Ouverture y la revolución de Haití* (James, 1938). Y en 1970, en su obra *De Cristóbal Colón a Fidel Castro: el Caribe, frontera imperial*, Juan Bosch (1970) comparó la acción de Sonthonax al decretar, en un momento decisivo, la extinción de la esclavitud, con la de Fidel Castro cuando proclamó el 16 de abril de 1961, la víspera de la invasión mercenaria, el carácter socialista que había asumido la revolución en Cuba. Los sucesos haitianos, y en general las repercusiones de la Revolución Francesa en el Caribe, han sido temas de las grandes novelas de Alejo Carpentier *El reino de este mundo* y *El Siglo de las Luces*.

Si la Revolución Haitiana entusiasmó a los esclavos de las Antillas, incluso por supuesto las hispanoamericanas, en cambio atemorizó a las respectivas oligarquías. En el caso de Cuba, su guerra de independencia no vino a estallar sino en 1868, y a reanudarse, ya en condiciones muy distintas a las de los demás países del área, en 1895 (de lo que nos ocuparemos en otra lección). En la Hispanoamérica continental, la chispa que encendió las revoluciones fue el derrocamiento por Napoleón del rey de España en 1808, lo que hizo que, tras distintos avatares, alrededor de 1810 se iniciaran de norte a sur las guerras de independencia cuyos dirigentes son harto conocidos: tales fueron los casos de Hidalgo y Morelos en México, Bolívar y Sucre en Venezuela, San Martín y Moreno en Argentina, O’Higgins en Chile, Artigas en Uruguay, y muchos más. Tales guerras no siempre contaron con componentes iguales, aunque todas aspiraban a la independencia con respecto a España, y por lo general se proponían independizar no a una zona, sino a lo que era la América española en su conjunto. Ello explica que algunas grandes figuras (como Bolívar, San Martín y Sucre) pelearan en más de uno de los actuales países. O que el Grito de Dolores, que proclamó la independencia mexicana, fuera “¡Viva México! ¡Viva América!”. O, en fin, el Congreso de Panamá, proyectado por Bolívar en 1824 (el año en que la victoriosa batalla de Ayacucho selló la independencia de la Hispanoamérica continental) y realizado en 1826, para que “las repúblicas americanas, antes colonias españolas, tengan una base fundamental”. Por desgracia, tal Congreso no obtuvo su propósito, ni se mantuvo la unidad deseada, sobre lo que se hablará después.

CONSERVADORES Y JACOBINOS

Si los líderes de las revoluciones independentistas tenían, en general, metas políticas comunes, no pasaba otro tanto con sus metas sociales. Me detendré en dos ejemplos señeros de quienes han sido considerados conservadores en este último orden. Uno es, acaso, la primera gran figura hispanoamericana, y sin duda el precursor por antonomasia de lo que él llamaba la Magna Colombia, pues veía a nuestras tierras como una unidad. Me refiero al venezolano Francisco de Miranda. Su vida fue fascinante. Militar a las órdenes de España (también lo fueron otros, como San Martín), participó heroicamente en la guerra de independencia de las Trece Colonias, y se vinculó con grandes figuras del país naciente, como después lo haría con figuras inglesas y hasta con Catalina de Rusia. En 1792 fue mariscal de campo y luego lugarteniente general de los ejércitos de la Revolución Francesa, entonces regida por los girondinos. Su nombre está inscripto en el Arco de Triunfo de L'Étoile en París. Sin embargo, se ha dicho con razón que Miranda soñaba a América como su verdadera patria. Pero lo hacía como un anti-jacobino convencido. Su biógrafo, Mariano Picón Salas, dice que “su concepción del Estado era un tanto patriarcal”. No quería que la política de la Revolución Francesa llegara a contaminar el continente americano ni siquiera bajo el pretexto de llevarle la libertad, porque temía más a lo que consideraba la anarquía y la confusión que a la dependencia misma. Para decirlo en términos más modernos, entre la contradicción metrópoli-colonia y la de clases explotadoras-clases explotadas, se inclinaba hacia la primera, y prefería que se siguiera explotando a las clases que consideraba inferiores. Siendo un ardiente independentista, rechazaba resolver la contradicción a favor de la colonia si el precio era hacerlo a favor de las masas. Tenía, en consecuencia, un pensamiento político revolucionario y un pensamiento social conservador. Este fue también el caso de otra figura espectacular a su manera: el mexicano Fray Servando Teresa de Mier, quien también fustigó el principio de la igualdad. Con ironía, dijo que “los franceses han deducido que era necesario ahorcarse entre ellos para estar en situación de igualdad en el sepulcro, único lugar donde todos somos iguales”. Era, dijo Romero, “aristocratizante”. Defendía la nobleza criolla, en peligro a sus ojos si prosperaban las tesis igualitarias. Tales criterios, en ambos casos, no amenguan su grandeza, que ha atraído a no pocos escritores. Pero su costado conservador los asemeja a próceres de las que fueron las Trece Colonias, independentistas, sí, pero esclavistas y oligárquicos.

Sin embargo, tales criterios no fueron compartidos por muchos líderes independentistas. Es más, ha podido aplicárseles a no pocos de ellos el calificativo de jacobinos. De entrada, a los haitianos, como hizo (el primero, según creo) C. L. R. James en su libro mencionado de 1938. No vamos a encontrar en el pensamiento de la emancipación de nuestra

América un pensamiento más radical que el de la victoriosa revolución de ex esclavos de Haití. Pero sí otras personalidades radicales que merecen ser llamadas jacobinas. Marx definió el jacobinismo como una manera plebeya de acabar con los enemigos de la burguesía. La idea, que se ha extendido mucho, de que las guerras de independencia de nuestra América fueron sólo una revolución de las oligarquías no parece justificable. Con razón ha sido expuesto que la historia de los movimientos populares en nuestra América todavía no se ha escrito. En Haití, es evidente que no eran oligarcas quienes combatían, sino masas de ex esclavos. A Hidalgo y Morelos en México los seguían en gran medida pobres e indios. Algo parecido puede decirse de quienes peleaban junto a Artigas en la Banda Oriental, que terminará llamándose Uruguay. A él se debe una precoz reforma agraria favorable a los indios. Y, con variantes, jacobinos han sido llamados también Nariño en Colombia, Gual y De España en Venezuela, Moreno y Monteagudo en Argentina, el Doctor Francia en Paraguay. Su pensamiento está articulado en acciones concretas, y sus manifestaciones son generalmente proclamas, constituciones, documentos de guerra.

Pero a pesar de esos llamados jacobinos, a pesar de las masas sobre todo indígenas, aunque también de otras etnias, en las tropas, con frecuencia, el movimiento insurgente no tuvo su principal impulso en esas masas, sino, al menos en los primeros momentos, en las incipientes burguesías o pre-burguesías, como prefirió considerarlas Noël Salomon.

De aquí pasamos al “hombre solar” de este momento, como lo llamó José Martí, para quien fue, indudablemente, la figura histórica más importante de su vida. Lo llamó “Padre” (así lo haría también Pablo Neruda en “Un canto para Bolívar”), y añadió que “lo que Bolívar no hizo en América, por hacer está todavía”. Pero Bolívar tuvo una vida tormentosa, como lo dijo él mismo, lo que además se ha expresado en muchísimas obras literarias que le han consagrado. Por su nacimiento fue un mantuano, es decir, perteneció a la aristocracia venezolana. Pero en su conducta sobrepasó muy frecuentemente a su clase de origen, y ella no se lo perdonó (Acosta Saignes, 1983). Ello se vio en su final desgarrador, que dio materia para la novela de García Márquez *El general en su laberinto*.

El pensamiento de Bolívar fue muy complejo. Su influencia y herencia son múltiples. Yo diría que los neomantuanos (es decir, los conservadores) tienen algún derecho a reclamarlo, pero sólo a un pedacito suyo. A Bolívar lo reclamamos sobre todo los revolucionarios. Por ejemplo, el chileno Francisco Bilbao, desde luego Martí, y, en el siglo XX, Fidel, el Che y los actuales revolucionarios venezolanos que incluso han llamado Bolivariana su República. Hay etapas en el pensamiento de Bolívar que se corresponden con lo que va viviendo histórica-

mente. Hay un momento que se ha llamado “la patria boba” (Romero, 1977), del inicio de la independencia, cuando no hay rey en España, y las Cortes de Cádiz, protegidas por los ingleses, mantienen una actitud confusa con respecto a América. Pero Fernando VII asume su reinado, se revela atroz, y tras su regreso, y especialmente tras la instauración de la Santa Alianza y la invasión de España por los cien mil hijos de San Luis, la guerra adquiere momentos muy dramáticos y Bolívar va dando testimonio de esta evolución. Hay que decir además que, a diferencia de la mayor parte de las figuras que consideramos en esta parte del curso, Bolívar fue un extraordinario escritor, y no sólo un gran estadista, un gran pensador, un gran militar. Sus textos se siguen leyendo hoy con notable inmediatez. Por ejemplo, en su “Manifiesto de Cartagena” (1812), cuando había sido derrotada la primera República, dice:

Los códigos que consultaban nuestros magistrados no eran los que podían enseñarles la ciencia práctica del Gobierno, sino lo que han formado ciertos buenos visionarios que, imaginándose repúblicas aéreas, han procurado alcanzar la perfección política, presuponiendo la perfectibilidad del linaje humano. Por manera que tuvimos filósofos por jefes, filantropía por legislación, dialéctica por principios y de cosas, el orden social se sintió extremadamente conmovido, y desde luego corrió el Estado a pasos agigantados a una disolución universal, que bien pronto se vio realizada (Bolívar, 1812).

Aquí está el Bolívar terrenal, que llegó a ser tremendo. Decide, a partir de este momento, cambiar totalmente de giro, pasar de las que consideraba repúblicas aéreas a la reales, y creo que pocos textos más duros se han escrito en nuestra América, en relación con este giro, que el decreto que firma Bolívar en Trujillo el 15 de junio de 1813, y es conocido como “La guerra a muerte”:

Todo español que no conspire contra la tiranía a favor de la justa causa por los medios más activos y eficaces, será tenido como enemigo y castigado como traidor a la patria y, por consecuencia, será irremisiblemente pasado por las armas. No el que no combata, sino el que no conspire contra la tiranía. Por el contrario, se concede un indulto general y absoluto a los que pasen a nuestro ejército con sus armas [...] Y vosotros, americanos, que el horror y la perfidia los han extraviado de la senda de la justicia, sabed que vuestros hermanos os perdonan. El solo título de americanos será vuestra garantía y salvaguardia. Españoles y canarios, contad con la muerte aun siendo indiferentes si no obráis activamente en obsequio de la libertad de América. Americanos, contad con la vida aun cuando seáis culpables.

Los textos ulteriores de Bolívar, hombre de vasta cultura, siguen dando idea de su enorme complejidad. Así, dice: “Es menester que la fuerza

de nuestra nación sea capaz de resistir con suceso la ambición europea. Y este coloso de poder que debe oponerse a aquel otro coloso, no puede formarse sino de la unión de toda la América meridional". No sigo citándolo, los invito mejor a leer su "Carta de Jamaica" y su "Discurso de Angostura" (Bolívar, 1986a; 1986b). Concluiré subrayando la visión americana meridional que tuvo y compartió con muchos grandes dirigentes coetáneos, como San Martín y Sucre. Sin embargo, tal visión, como sabemos de sobra, no encarnó en la realidad. Conspiraron diversos hechos contra ello. Por ejemplo, la contradicción entre geografía y demografía: un enorme territorio subpoblado, comparado con las Trece Colonias que cabían holgadamente en algunos de los países nuestros. Por otro lado, en su mayor parte habíamos sido colonias de países atrasados, España y Portugal, que he llamado paleoccidentales, mientras las Trece Colonias se alimentaban de las tradiciones inglesas. Y apenas había entre nosotros barruntos vagos de una burguesía fuerte. Así se hizo imposible hacer realidad el sueño bolivariano y de tantos de nuestros primeros líderes independentistas.

LECCIÓN Dos

LAS DOS GRANDES VERTIENTES EN LA CONSTITUCIÓN DE NUESTRAS NACIONES

DISEÑANDO LA PATRIA DEL CRIOLLO

En la lección anterior se hablaba en general de América. “Para nosotros, la patria es la América”, dijo arquetípicamente Bolívar, pensando en nuestra América, que él no llamaba todavía así (el sintagma lo difundirá Martí en el último cuarto del siglo XIX), sino la América meridional. Otro tanto pensaron San Martín, Sucre y muchos más, todos los cuales tenían una visión continental, no local. Después de Ayacucho, después de la independencia del Continente, comenzó otro período, que he llamado “Diseñando la patria del criollo”. Forjé esta expresión a partir del título del libro de Severo Martínez Peláez *La Patria del Criollo. Ensayo de interpretación de la realidad colonial guatemalteca*. Pero voy a tomar en consideración no al pensamiento de la Guatemala del momento (aunque algo habría que decir sobre José del Valle, a quien Peláez juzga con rigor), sino sobre todo a los de Argentina y Chile, donde después de la independencia fueron notorios los intentos por diseñar patrias a la medida del criollo: valiéndonos de esta última palabra para aludir al descendiente americano de europeos que se creía uno de ellos, y en consecuencia radicalmente distinto del aborigen, el negro y el mestizo americanos. Aquellos habían dejado de lado, por considerarlo irrealizable, el proyecto continental de muchos de los emancipadores, y lo que se proponían era diseñar patrias más o menos como las que han llegado

a nuestros días. Tales patrias se imaginaron como homólogas o versiones trasatlánticas de países europeos de capitalismo desarrollado (prefero decir subdesarrollante); aunque de este lado del Atlántico se iba alzando otro modelo también tentador: el de Estados Unidos. De ahí el anhelo de procurarse inmigración blanca, es decir europea; y el haber facilitado la condición neocolonial que usufructuaron nuevas metrópolis: Inglaterra en primer lugar. Figuras notables y no siempre coincidentes, como el venezolano-chileno Andrés Bello, los argentinos Esteban Echeverría, Domingo Faustino Sarmiento y Juan Bautista Alberdi, y el chileno José Victorino Lastarria fueron pensadores de esta tendencia. En ella, en cierta forma, cabría adscribir al cubano José Antonio Saco, cuyo modelo en este hemisferio fue Canadá (colonia también, pero de Inglaterra), en vez de Estados Unidos, que él temía razonablemente que absorbiera a Cuba –sobre el caso más señalado, el de Argentina, Tulio Halperin Donghi compiló una útil antología (1979). La fórmula arquetípica de esta cohorte de pensadores bien podría ser el título inicial de la famosa obra de Sarmiento en torno a Facundo Quiroga: *Civilización y barbarie*, de 1845. El falso dilema reaparecerá más de medio siglo después en otra obra maestra, esta vez brasileña: *Los sertones* (1902) de Euclides da Cunha, quien sin embargo afirma que la campaña que allí describe, en la cual la “civilización” derrotó a la “barbarie” en 1897, “fue, en la significación integral de la palabra, un crimen”. Así lo denunció en su fuerte libro.

Al afrontar este tema, no se puede menos que recordar el libro de Benedict Anderson (1993) *Comunidades imaginadas. Reflexiones sobre el origen y la difusión del nacionalismo*, un libro estimulante, aunque se discrepe de él aquí o allá. Por ejemplo, Masao Miyoshi (1993), en su trabajo “Del colonialismo al transnacionalismo”, pregunta quién imagina esas comunidades. Una pregunta al parecer ingenua, pero que estremece al libro. En cierta forma, si no el núcleo, sí uno de los núcleos de este libro son esas patrias del criollo que él considera naciones y a las que creo que sobrevalora, dando a entender que son las naciones por antonomasia; que incluso las naciones europeas son posteriores en sus estructuras a estas naciones sudamericanas. Me parece que, en general, Anderson opaca la importante diferencia entre el momento de la emancipación y aquel que refiere a la instancia del diseño de las naciones. Sostengo que en realidad hay un corte grande entre ambos. Ya se mencionó cómo para los emancipadores “la patria es la América”, que no es el caso de los diseñadores de naciones parciales. Por otra parte, en general los emancipadores no se presentan como racistas, lo que es evidente en el caso haitiano. Ni siquiera los conservadores sociales se manifiestan como tales. En otro orden de cosas, Anderson minimiza la cuestión idiomática. Dice que “no se planteó siquiera el problema de la lengua”. Tal problema, sin embargo, fue capital, por lo menos en

Hispanoamérica. La polémica sobre el punto entre Bello y Sarmiento es clásica. Y el tema llevó a Bello a realizar una de las grandes hazañas de nuestra cultura: su *Gramática*, que autores como Pedro Henríquez Ureña y Amado Alonso tenían como la mejor del castellano. Tal obra se explica ante una gran preocupación por la lengua, por el temor de que el español se fragmentara en Hispanoamérica como había pasado con el latín a la caída del Imperio Romano.

En vez de la palabra “nación” he preferido la palabra “patria”, la cual, como dice Romero, “es más emocional”. “Nación” es más conceptual. Martí sería muy fiel a la palabra “patria” (Romero, 1977). El primer periódico fundado por él se llamó *La Patria Libre*; y el último, *Patria*. Ninguno se llamó *La Nación*, aunque tal fue el título del periódico bonaerense del que fuera durante diez años corresponsal en Nueva York. No puedo olvidar que vivo en un país cuya consigna central no es “Nación o muerte”, sino “Patria o muerte”, y creo que ello se debe a la profunda herencia americana que tiene mi revolución, incomprensible tanto en sus virtudes como en sus manquedades si se la saca del contexto de nuestra América.

A diferencia de la lección anterior, en que, salvo casos como el de Bolívar, nos encontramos con hombres de acción cuyo pensamiento se expresaba en documentos secos, aunque no carentes de pasión histórica, aquí sí hay grandes escritores y grandes pensadores: Andrés Bello, quizá el hombre de letras por excelencia; Sarmiento, el prosista mayor de Hispanoamérica antes de Martí, a quien Sarmiento apreció tanto como escritor; Alberdi, para algunos el iniciador de la filosofía auténticamente americana; los agudos Lastarria y Saco; Justo Sierra, uno de los grandes maestros de México. Si los emancipadores fueron figuras románticas en su actuación, estos, por lo general, no tuvieron esa aura. Pero eran grandes fundadores de pueblos, aunque a ratos discrepemos tanto de algunos de sus criterios. Martí, por ejemplo, admiraba mucho estilísticamente y por algunos costados creadores, que sin duda tuvo, a Sarmiento. Pero nunca escribió un trabajo sobre él, ni siquiera a raíz de su muerte en 1888. Hecho notable, porque ya se ha dicho que Martí era corresponsal del periódico argentino *La Nación*, y Sarmiento era allí una figura capital. Y es que las discrepancias martianas con las ideas sarmientinas eran, en algunos puntos, muy grandes. Frente a la tesis de *Civilización y barbarie*, Martí impugnará en 1884 (aún en vida de Sarmiento) “el pretexto de que unos ambiciosos que saben latín tienen derecho natural de robar su tierra a unos africanos que hablan árabe; el pretexto de que la civilización, que es el nombre vulgar con que corre el estado actual del hombre europeo, tiene derecho natural de apoderarse de la tierra ajena perteneciente a la barbarie, que es el nombre que los que desean la tierra ajena dan al estado actual de todo hombre que no es de Europa o de la América europea” (Martí, 1975a: VIII, 442) –con

este último sintagma se refería, obviamente, a Estados Unidos. Y en 1891, en “Nuestra América”, añadirá: “No hay batalla entre la civilización y la barbarie, sino entre la falsa erudición y la naturaleza” (Martí, 1891). Sin embargo, en carta a un amigo, a propósito de un gran elogio que sobre su escritura hizo Sarmiento, llamará a este “el verdadero fundador de la República Argentina”. Bello es una figura también fundadora para Venezuela y Chile, como para este último país lo será también Lastarria. Y otro tanto cabe decir de las grandes figuras de la Reforma mexicana, que llegarían a influir en Martí.

Sin embargo, veamos las virtudes y las limitaciones de esa fundación que ellos hacen. En primer lugar, estas patrias, o si queremos estas naciones, como ya se ha dicho, nacen de la fragmentación de Hispanoamérica (ya que Brasil, la América portuguesa, logró conservar su unidad). Más o menos van ateniéndose a las estructuras administrativas que tenían cuando eran colonias españolas. Pero en algunos casos se fragmentan todavía más. Por ejemplo, Centroamérica se rompe en pequeños países; el Río de la Plata, en tres países. Quedamos como “los Estados Desunidos de la América del Sur”, según nos llamó Bilbao (1986: 60).

Andrés Bello es el iniciador de la poesía moderna hispanoamericana, con sus silvas “Alocución a la Poesía” (1823) y “La agricultura de la zona tórrida” (1826). La primera apareció en la *Biblioteca Americana*, la inicial revista cultural nuestra, explicándose que era un fragmento de un poema inédito llamado “América”. Al frente de la revista se lee esta dedicatoria: “Al pueblo americano”. Ese mismo año de 1823 Estados Unidos emitió la Doctrina Monroe, hecho singular porque “el pueblo americano” a que se refería Bello no era el mismo que el de la Doctrina. Esta última ha sido sintetizada “América para los americanos”, y, aunque no se dijera explícitamente, la historia iba a demostrar que “América” era el continente de polo a polo, pero “americanos” eran los estadounidenses. Mientras, Bello dedicó su revista a lo que Bolívar consideraba habitantes de la América meridional. La otra gran silva de Bello salió en otra revista suya, *El Repertorio Americano*, publicada como la anterior en Londres, y cuyo título sería retomado por el costarricense Joaquín García Monge para su gran revista del siglo XX. Ambas silvas son poemas neoclásicos en los que se convoca a la poesía a trasladarse a América y ocuparse de cuestiones prácticas, como la agricultura. Tales poemas hace tiempo que no se leen con el mayor de los gustos, pero Henríquez Ureña llamó la atención sobre el hecho de que si alguna vez, como le ocurrió a T. S. Eliot en lengua inglesa, renaciera la atracción por la poesía neoclásica en nuestra lengua, volvería el gusto por dichos poemas. Desde ahora, sin embargo, debe decirse que el llamar a cantar los hechos americanos tendría herederos tan espectaculares como el *Canto general* de Pablo Neruda. Y aparte de la poesía,

que no fue el fuerte de Bello, su obra intelectual es imponente. Ya se mencionó su *Gramática*. Hay que añadir su *Filosofía del entendimiento*, sus estudios jurídicos, su construcción de la Universidad. Pero ¿cuál era su visión de la historia? En 1843 afirma en su discurso con motivo de la inauguración de la Universidad de Chile: “La misión civilizadora, que camina como el sol de Oriente a Occidente, y de la que Roma fue el agente más poderoso en el mundo antiguo, la España la ejerció sobre un mundo occidental más distante y más vasto”. Aquí hay una refutación de Hegel, en cuya *Filosofía de la historia* se dice también que la historia va de Oriente a Occidente, pero se añade que el final de la historia es Europa. Para Bello, somos más occidentales que los occidentales europeos. En el mismo contexto expresa luego: “Comparemos a la Europa y a nuestra afortunada América con los sombríos imperios del Asia o con las hordas africanas en que el hombre es apenas superior a los brutos” (Bello, 1981). Este criterio va ser sostenido por el núcleo de pensadores que están “diseñando la patria del criollo”.

El representante arquetípico de ello fue Sarmiento, figura grandísima: pensador, periodista, polemista, maestro, estadista (llegó a presidir su país), escritor fuerte y brillante como pocos, hombre original y valiente que estimuló la pedagogía y la escuela laica, y defendió a la mujer. Por desgracia, fue un racista terrible. La Argentina que quería civilizar (léase europeizar), educar y laicizar era la de los blancos, porque con respecto al resto su teoría y su práctica fueron terribles. Se le atribuye haber dicho al general Roca que nada era más hermoso que regresar de la pampa con el brazo tinto con la sangre de gauchos y de indios. En su famoso libro *Facundo* expuso “la lucha entre la civilización europea y la barbarie indígena. La contraposición de dos fuerzas, la una civilizada, constitucional, europea; la otra bárbara, arbitraria, americana”. Él mostrará allá “un gobierno que transportaba la Europa a la América, acullá otro que odiaba hasta el nombre de civilización”. No desconoce que en nuestra América se han mezclado blancos, indios y negros, pero deplora que “de la fusión de estas tres familias ha resultado un todo homogéneo que se distingue por su amor a la ociosidad y su incapacidad industrial. Mucho debe haber contribuido a producir este resultado desgraciado la incorporación de los indígenas”. Artigas es para él “un instrumento ciego de instintos hostiles a la civilización europea”; el Doctor Francia “destruye la civilización” (Sarmiento, 1997). Lo que Sarmiento defiende son “los intereses europeos, que no pueden medrar en América sino bajo la sombra de instituciones civilizadoras y libres”. Sarmiento encarna la representación europea, y se da cuenta de que hay comparación posible con otras zonas del planeta. Por eso dice: “La misma lucha de civilización y barbarie, de la ciudad y el desierto, existe hoy en África”. Alude a la lucha por la independencia contra Francia de los argelinos, que se resolvería en el siglo XX. Años después

de *Facundo*, libro de juventud del que no abjuró nunca (y donde debe decirse que hay páginas de fuerte hermosura propias del gran escritor que fue Sarmiento, “norteamericanizado indio bravo”, según lo llamó el primer o segundo Borges), publicó otro libro en que retomó y amplió el tema: *Conflicto y armonías de las razas en América* (1986).

Aunque después varió mucho su punto de vista, a mediados del siglo XIX Juan Bautista Alberdi no difería de Sarmiento. En *Bases y puntos de partida para la organización política de la República Argentina* afirmó:

Las repúblicas de la América del Sur son producto y testimonio vivo de la acción de la Europa en América. Lo que llamamos América independiente no es más que la Europa establecida en América [...] Todo en la civilización en nuestro suelo es europeo [...] Nosotros los que nos llamamos americanos, no somos otra cosa que europeos nacidos en América. Cráneo, sangre, color, todo es de fuera (Alberdi, 1991: 81-82).

Y más adelante:

Los americanos de hoy somos europeos que hemos cambiado de maestros: a la iniciativa española ha sucedido la inglesa y la francesa [...] Los libertadores de 1810, a su vez nos enseñaron a detestar bajo el nombre de *européo* a todo el que no había nacido en América [...] En su tiempo, esos odios fueron resortes útiles y oportunos; hoy son preocupaciones aciagas a la prosperidad de este país (1991: 84-85, cursivas en el original).

Es evidente que hay un salto brutal entre el pensamiento de la emancipación y el de los constructores de la patria del criollo.

O INVENTAMOS O ERRAMOS

“O inventamos o erramos” fue divisa del venezolano Simón Rodríguez, quien con el chileno Francisco Bilbao encarna esta parte de la lección. La cual debe verse conjuntamente con la anterior. Ambas se van trenzando. Exagerando un poco, diría que en la primera aparecen los que estaban del lado del poder; y en la segunda, los que estaban en contra. Pero también puede decirse que Rodríguez es el reverso de Bello; y Bilbao, de Sarmiento. Tampoco implicaban generaciones distintas. Es más: Rodríguez era un año mayor que Bello. Ambos fueron maestros de Bolívar, aunque acaso sea mejor decir que Bello fue profesor suyo, y el delirante y apasionante Simón Rodríguez, su verdadero maestro. Con él, en plena juventud, recorrió Europa; junto a él hizo en el Monte Sacro, en Roma, el juramento de independizar a América. Rodríguez era antirracista y antioligárquico. Escribió: “Es necesario colonizar al país con sus propios habitantes, y para tener colonos decentes, instruir-

los en la niñez” (Rodríguez, 1975). Él también quiere instruir. Pero no, como Sarmiento, a los blancos, y matar a los de color. Él quiere instruir sobre todo a estos últimos, que son la gran mayoría de los habitantes de este Continente. ¿Cuáles son, según Rodríguez, “sus propios habitantes”? Esta es su pintoresca enumeración: “Tenemos huasos, chinos y bárbaros; gauchos, cholos y guachinangos; negros, prietos y gentiles; serranos, calentanos, indígenas; gentes de color y de ruana; morenos, mulatos y zambos; blancos porfiados y patas amarillas, y una chusma de cruzados, tercerones, cuarterones, quinterones y salta atrás”. Esta es la América profunda, la real. “Instrúyase al populacho”, añade, término que viene del italiano y quiere decir “pueblo menudo, gente menuda [...] El hombre no es verdaderamente despreciable sino por su ignorancia” (Rodríguez, 1982).

No menos impresionante es el chileno Francisco Bilbao (1986), de quien se leerá su “Iniciativa de la América. Idea de un Congreso Federal de las Repúblicas”. Como Rodríguez, mantiene viva la idea bolivariana de unidad. Como él, defiende la América profunda, real. Refiriéndose a Estados Unidos, exclama:

Hemos hecho desaparecer la esclavitud de todas las Repúblicas del Sur nosotros los pobres, y vosotros, los felices y los ricos, no lo habéis hecho. Hemos incorporado e incorporamos a las razas primitivas, formando en el Perú la casi totalidad de la nación.

Y entrando en polémica abierta con Sarmiento añade:

Rechazo la gran hipocresía de cubrir todos los crímenes y atentados con la palabra ‘civilización’, y muestro como ejemplo de la prostitución de la palabra que corona la evolución de la mentira el hecho de que el ‘civilizado’ pida la exterminación de los indios o de los gauchos [...] Colonización, inmigración, gritan los políticos. ¿Por qué no colonizáis vuestra tierra con sus propios hijos, con vuestros propios hermanos, con sus actuales habitantes, con los que deben ser sus poseedores y propietarios? [...] Todo eso es amenazado por Europa, la conquista otra vez se presenta, la conquista del Nuevo Mundo.

Parece que está hablando del neoliberalismo un siglo después. Y luego:

Las viejas naciones piráticas se han dividido el Continente y debemos unirnos para salvar la civilización americana de la invasión bárbara de Europa (Bilbao, 1986).

Pensadores como Rodríguez y él mantuvieron viva la llama radical de los mejores emancipadores. Pero, desgraciadamente, no fueron atendidos a la hora de diseñar la patria del criollo.

LECCIÓN TRES

ANTE EL NACIENTE IMPERIALISMO CONTRA LA NUEVA METRÓPOLI

CONTRA LA NUEVA METRÓPOLI

Vamos a entrar en la contemporaneidad. Y lo haré citando un párrafo del libro *Imperialismo y liberación en América Latina. Una introducción a la historia contemporánea*, del gran estudioso mexicano de las ciencias sociales Pablo González Casanova:

La historia contemporánea de América Latina abarca aproximadamente de 1880 a nuestros días. Corresponde a un proceso de ascenso y crisis del imperialismo y del sistema capitalista mundial. En las antiguas potencias coloniales y en Estados Unidos se desarrolla un nuevo tipo de empresa conocido como el capital monopólico, que ejerce gran influencia en los aspectos del Estado y combina las antiguas formas de expansión colonial con otras nuevas. Las conquistas de los pueblos más débiles y menos desarrollados se realizan con modernas técnicas militares; la imposición de gobernadores, nombrados directamente por las metrópolis, se complementa con la sujeción de los pueblos a través de sus propias clases gobernantes [...] A esa historia se enfrenta otra hecha de luchas de resistencia y liberación, en que las masas pugnan por no ser sometidas ni explotadas, o por romper los lazos que las atan [...] El actor principal de la integración de América Latina al imperialismo fue Estados Unidos, en particular sus hombres de negocios, sus gobernantes, sus aventu-

reros y piratas. El actor principal de la liberación fueron las masas de América Latina (González Casanova, 1978).

Al inicio de esta contemporaneidad, por razones históricas, le tocó nuevamente a las Antillas (pero esta vez de lengua española) desempeñar un papel importante. Ya habíamos visto entre finales del siglo XVIII y principios del XIX a las Antillas francesas, concretamente a Haití, desempeñar un papel capital, porque allí se produjo la única revolución de esclavos victoriosa en el mundo, que se constituyó como nación, e hizo de esa revolución la primera y más radical que había ocurrido en nuestra América. Esta vez va a corresponderles una tarea trascendente a las Antillas hispánicas, por razones que han explicado autores como el panameño Ricaurte Soler y el francés Paul Estrade. Se obligó a tales Antillas a buscar adelantarse porque habían estado atrasadas. No pudieron sumarse a la revolución de 1810 porque sus oligarquías nativas se negaron a una aventura que presumiblemente les hubiera hecho conocer el destino de sus pariguales haitianos. Como lo dijo con brutal claridad uno de los más lúcidos de aquellos oligarcas criollos, el cubano Domingo del Monte, pagaban el delito de tener esclavos siéndolo ellos mismos. Sus grandes precursores, como el pensador Félix Varela y el poeta José María Heredia, que plantearon la independencia, no fueron secundados por su clase de origen. Y las Antillas hispánicas quedaron siendo colonias de España. Cuando finalmente, en el caso de Cuba, se inicia en 1868 su guerra de independencia, no lo hace en el Occidente del país, cuyos oligarcas dependían más directamente de la esclavitud y estaban más vinculados al poder metropolitano, sino en la región oriental, donde no había una esclavitud tan grande ni una dependencia similar de la metrópoli. Incluso esa primera etapa de la guerra de independencia, que se extendió hasta 1878, fue ya distinta de la continental hispanoamericana de 1810. Al romper dicha guerra, su figura principal, Carlos Manuel de Céspedes, proclama en un mismo día, el 10 de octubre, la independencia y la extinción de la esclavitud. No le ocurre como a Bolívar, quien le promete al haitiano Pétion que va a extinguir la esclavitud, pero su clase de origen no se lo permite. La guerra de Cuba, por ser cronológicamente más atrasada que la de 1810, es socialmente más avanzada. Por otra parte, muchas de las grandes figuras que la comienzan mueren combatiendo. Y, de manera significativa, esa guerra no termina en el Pacto del Zanjón, que fue una rendición, sino con la llamada Protesta de Baraguá. En esta, un general que había sido soldado al empezar la guerra protesta ante esa rendición. Ese general no era un patricio, ni siquiera era blanco: era mulato, de extracción popular, y se llamaba Antonio Maceo. Pero además, cuando la guerra se reanuda en 1895, ya no sólo tendrá entre sus cuadros dirigentes a negros, mulatos y, en general, personas de extracción media y popular, sino que ade-

más será una guerra contra el naciente imperialismo norteamericano. El principal orientador de esa guerra, José Martí, lo dijo con suma claridad en su carta testamentaria al mexicano Manuel Mercado, escrita el 18 de mayo de 1895, horas antes de morir peleando:

Ya estoy todos los días en peligro de dar mi vida por mi país, y por mi deber –puesto que lo entiendo y tengo ánimos con que realizarlo– de impedir a tiempo con la independencia de Cuba que se extiendan por las Antillas los Estados Unidos y caigan, con esa fuerza más, sobre nuestras tierras de América. Cuanto hice hasta hoy, y haré, es para eso impedir [...] que en Cuba se abra, por la anexión de los imperialistas de allá y los españoles, el camino, que se ha de cegar, y con nuestra sangre estamos cegando, de la anexión de los pueblos de nuestra América al Norte revuelto y brutal que los desprecia (Martí, 1895).

Es decir, la guerra no era sólo socialmente más avanzada que las que habían ocurrido en América, con excepción de la haitiana, sino que políticamente era la primera guerra antiimperialista del planeta. Martí pensaba que la guerra contra España era un mero capítulo, que lo fundamental (“cuanto hice hasta hoy”) era oponerse al naciente imperialismo estadounidense. Por cierto, nombra allí por su nombre a los “imperialistas”. Utiliza, pues, el término veintidós años antes de que Lenin escribiera *El imperialismo, etapa superior del capitalismo*. Esa carta está precedida, durante más de un decenio, de análisis hechos en la prensa por Martí de la sociedad estadounidense, análisis en los que vio nacer, y combatió, lo que iba a ser el imperialismo moderno. Porque, y he aquí una de las ironías de la historia, Martí es tan contemporáneo, entre otras cosas, debido a que los quince últimos años de su vida, los de su plena madurez, no los pasó en La Habana ni en México ni en Guatemala ni en Caracas ni en Buenos Aires. Los pasó en Nueva York. Para glosar la frase de Walter Benjamin según la cual París fue la capital del siglo XIX, Nueva York se estaba convirtiendo en la capital del siglo XX. Y allí se encontraba Martí, vinculado a la vez a lo más revolucionario del pensamiento de nuestra América y a radicales estadounidenses. Por añadidura, durante sus años norteamericanos tuvo lugar la primera conferencia panamericana, realizada en Washington entre 1889 y 1890: conferencia que mostró, sin ambages, los propósitos imperialistas de Estados Unidos, que Martí denunció en la prensa, sobre todo en *La Nación*, y donde la delegación argentina desempeñó un papel gallardo que mucho lo entusiasmó.

Al cabo, los temores de Martí se hicieron realidad, y en 1898, tres años después de su muerte en el campo de batalla, Estados Unidos, con una excusa falaz, interviene en la guerra que los cubanos le tenían ganada a España, derrota a esta y le arrebató la independencia a Cuba. Lo que ello implicó fue expuesto con claridad algún tiempo después,

antes de que ocurriera la Revolución Cubana de 1959, por el historiador norteamericano Harold Underwood Faulkner en su *Historia económica de los Estados Unidos*. En este texto, Faulkner sostiene que fue en Cuba donde Estados Unidos aprendió la significativa lección de que es completamente innecesario anexionar territorios a fin de disfrutar la recompensa financiera del imperialismo. A mediados de la década de 1920, poco había de valor en Cuba que no hubiera sido tomado por los intereses financieros de los estadounidenses. De todo esto resultaba evidente que la riqueza cubana había caído bajo el control norteamericano, y que la vida política cubana desde 1898 hasta 1934 –y hasta cierto punto en adelante– había sido ampliamente dirigida desde Washington. Cuba, dijo el historiador norteamericano, “no es más independiente que Long Island” (Underwood Faulkner, 1972). Cuba, hasta 1958, fue tierra ocupada militarmente al principio, y luego protectorado y neocolonia de Estados Unidos.

ANUNCIOS Y ECOS DE 1898

Aunque correspondió a Martí ser el primer antiimperialista cabal de nuestra América, y quizá del mundo, había tenido precursores que vieron el peligro que significaba para nosotros la emergente potencia del Norte. Esta no era todavía imperialista cuando ya Bolívar se preocupó por su carácter expansivo. No quiso invitarla al Congreso de Panamá del año 1826, pues él pensaba en unir a la América meridional. Llegó a decir en carta de 1829: “Estados Unidos parece destinado por la Providencia para plagar la América de miserias a nombre de la libertad”. Cada vez que un político norteamericano habla de libertad o de democracia, hay un estremecimiento al sur del Río Bravo. Por ejemplo, la ley Helms-Burton se llama “Ley para la democracia y la solidaridad de Cuba”. Por supuesto, la guerra de rapiña que arrebató a México más de la mitad de su territorio fue harto elocuente. Incluso un político de derecha como el mexicano Lucas Alamán era hostil al expansionismo del país del Norte. Pero quizá cuando esa hostilidad se hizo más manifiesta antes de Martí fue con el chileno Francisco Bilbao, quien en su “Iniciativa de la América” escribió que Estados Unidos extiende sus garras “cada día en esa partida de caza que han emprendido contra el Sur. Ya vemos caer fragmentos de América en las mandíbulas sajonas del boa magnetizador, que desenvuelve sus anillos tortuosos. Ayer Texas, después el Norte de México y el Pacífico saludan a un nuevo amo”. Y más adelante: “Ha llegado el momento histórico de la unidad de la América del Sur; se abre la segunda campaña, que a la independencia conquistada agregue la asociación de nuestros pueblos” (Bilbao, 1993).

Estas palabras de 1856 resuenan en las que escribiera Martí al comentar el primer congreso panamericano en 1889:

Jamás hubo en América, de la independencia acá, asunto que requiera más sensatez, ni obligue a más vigilancia, ni pida examen más claro y minucioso, que el convite que los Estados Unidos potentes, repletos de productos invendibles, y determinados a extender sus dominios en América, hacen a las naciones americanas de menos poder, ligadas por el comercio libre y útil con los pueblos europeos, para ajustar una liga contra Europa, y cerrar tratos con el resto del mundo (Martí, 1889).

Aquí está tempranamente denunciado lo que iba a ser en nuestros días el proyecto del ALCA.

Entre otros antecesores de Martí, se encuentran grandes puertorriqueños, como Ramón Emeterio Betances y Eugenio María de Hostos. En 1868 la guerra de independencia de Puerto Rico se anticipó por breve tiempo a la de Cuba, pero fue rápidamente sofocada. Y muchos de sus mejores hijos se pusieron al servicio de la causa de Cuba, isla hermana. Tal fue el caso de Betances y Hostos, mayores en edad que Martí, sobre quien sin duda influyeron. Por ejemplo, en la década de 1860, refiriéndose a Estados Unidos, Betances lo llamó “el Minotauro americano”. ¿No reaparece esta imagen cuando, en su última carta a Mercado, Martí (1875) le confiesa: “Viví en el monstruo, y le conozco las entrañas”? Por su parte, en la década de 1870, Hostos habla de las Antillas como “la balanza de América”. Y Martí, en 1894, escribirá: “En el fiel de América están las Antillas, que serían, si esclavas, mero pontón de la guerra de una república imperial contra el mundo celoso y superior”. Es tan fuerte la presencia de Hostos en Martí, que Henríquez Ureña escribió que un ensayo literario de Hostos, “comparado con una página de Martí en su madurez adolescente, es como un cuadro de Tintoretto que anuncia al Greco”. Y si esto cabe decirlo del estilo, puede decirse también de no pocas ideas. No es extraño que el Partido Revolucionario Cubano, que Martí fundó en 1892 para preparar la nueva etapa de la guerra independentista cubana, tuviera una Sección Puerto Rico, y se propusiera también auxiliar a la independencia de esa otra isla. Pero Estados Unidos, con su intervención en 1898, la convirtió, hasta hoy, en colonia de tipo tradicional.

Si figuras como las anteriormente nombradas anuncian la crítica a la intervención estadounidense en Cuba que ocurrió en 1898, lo acontecido en esa fecha repercutió en otros pensadores y escritores, integrantes de lo que bien podría llamarse la generación hispanoamericana de 1898. Pues esta existió, como también hubo una generación española de 1898. Después de todo, lo que entonces ocurrió no tuvo lugar en España sino en el Caribe y las Filipinas. A partir de la fecha, con la intervención estadounidense que privó a los cubanos de su independencia después de treinta años de lucha, se produjo una gran reacción de

intelectuales hispanoamericanos, entre los cuales Rubén Darío y José Enrique Rodó desempeñaron un papel muy grande. Darío ya era para entonces un poeta notable, a quien Martí había llamado hijo en 1893, la única vez que se vieron, en Nueva York; mientras el nicaragüense llamaba al cubano Maestro. Y a partir de 1898, Darío adquiere una conciencia histórica de que había carecido hasta entonces, cuando escribe su texto “El triunfo de Caliban”. La alusión al personaje de Shakespeare ya la había hecho en su trabajo sobre Poe, que recogería más tarde en su libro *Los raros* de 1896. Darío, a su vez, atribuye el uso del personaje, en quien ve encarnada la tosquedad de Estados Unidos, a un ocultista francés, Joséphin Péladan, quien influyó en algunos modernistas. Por la época, también el franco-argentino Paul Groussac se valió de imagen semejante. Si a Estados Unidos le correspondía ser Caliban, implícitamente nosotros seríamos Ariel. Y esto dio lugar al famoso ensayo del uruguayo José Enrique Rodó así titulado, *Ariel*, que vio la luz en 1900. Darío, por su parte, insistiría en su impugnación del costado negativo de Estados Unidos en algunos poemas de su espléndido libro *Cantos de vida y esperanza* de 1905. Por ejemplo, en “Los cisnes”, se pregunta: “¿Seremos entregados a los bárbaros fieros?/ ¿Tantos millones de hombres hablaremos inglés?/ ¿Ya no hay bravos varones ni nobles caballeros?/ ¿Callaremos ahora para llorar después?”. Preguntas que serían respondidas negativamente por Sandino, Fidel, el Che Guevara... Y sobre todo Darío escribe el primer gran poema político de nuestra poesía moderna: “A Roosevelt”.

A partir de estas figuras que se oponen al expansionismo se pasa ya abiertamente al antiimperialismo que había comenzado a combatir Martí, y una de las personalidades que encarnan ese antiimperialismo es el argentino Manuel Ugarte, que merece ser más difundido. Otro caso es el del costarricense Vicente Sáenz. En su país se publicó durante cuatro décadas, bajo la dirección de Joaquín García Monge, la revista *Repertorio Americano*, que se convirtió en una espléndida tribuna antiimperialista. En ella colaboraron extranjeros como el norteamericano Waldo Frank y el francés Henri Barbusse. Pero sobre todo numerosísimos escritores de nuestra América, entre los cuales voy a destacar a una eminente seguidora de Martí, la chilena Gabriela Mistral, por la apasionada defensa que allí hizo de Sandino. Ya no se trataba de defender al antiimperialismo en el papel, sino a un combatiente como Sandino. Gabriela Mistral postulaba que los hispanoamericanistas de gabinete que tanto defienden a Hispanoamérica deberían ir a pelear al pequeño ejército loco de Augusto César Sandino. (Así, *El pequeño ejército loco*, llamó el argentino Gregorio Selser a un libro sobre Sandino). Y hay que decir que no pocos lo hicieron, como, de El Salvador, Farabundo Martí; de México, el estridentista Germán List Arzubide; de Venezuela, Carlos Aponte, que después moriría en Cuba junto con Antonio Guiteras. Fue

aquel un verdadero ejército internacional antiimperialista, que en cierta forma preludió lo que iba a ser la Guerra Civil Española en relación con el fascismo. En torno a la causa de Sandino, que era la del antiimperialismo militante, se reunieron personalidades muy diversas. Por ejemplo, los cubanos Julio Antonio Mella (quien entonces vivía en México, donde sería asesinado) y Antonio Guiteras. Con personalidades así, el antiimperialismo desembocó en no pocos casos en posiciones socialistas que han llegado hasta nuestros días. Se había anunciado nuestra entrada en la contemporaneidad.

LECCIÓN CUATRO

TRAS EL ÁGUILA Y LA SERPIENTE

ESTA LECCIÓN, naturalmente, tiene mucho que ver con México. Un libro memorable de Martín Luis Guzmán se llama así, *El águila y la serpiente* (1928). Pero no me refiero ahora al libro, sino a ese singular símbolo de México que es el águila y la serpiente, según todos conocemos.

Me di cuenta al preparar estas notas de que sin que me lo hubiera propuesto ha habido en ellas una suerte de reparto geográfico. Comenzamos hablando de Haití antes de pasar a otros sitios del Continente. Al considerar el diseño de la patria del criollo insistimos sobre todo en el Cono Sur, y en particular en Argentina, con la gran figura polémica de Sarmiento. Es que el Cono Sur, y especialmente Argentina, es un ejemplo clásico de lo que en la terminología de Darcy Ribeiro él llamó “pueblo trasplantado”, cuyo ejemplo arquetípico en América es Estados Unidos. O sea, Europa trasplantada a otros países como Estados Unidos, y en cierta forma Canadá, y, fuera de nuestro Continente, Australia. Los suyos son pueblos trasplantados, donde los nativos son bolsones que, como se ve claramente en el planteo de Sarmiento, salen sobrando. Eso no quiere decir que no habláramos de otros países. Al considerarse el caso “Contra la nueva metrópoli”, el acento volvió a ponerse en las Antillas, aunque esta vez en las hispánicas. Y ahora, en esta lección “Tras el águila y la serpiente”, la zona preponderante va a ser México, y también el área mesoamericana, donde México ha ejercido una gran influencia.

Después de la irrupción del imperialismo estadounidense, que hará del antiimperialismo una línea esencial del pensamiento de nuestra América, el primer gran acontecimiento es la Revolución Mexicana iniciada en 1910, que hará cimbrar a nuestra América. Se trata de un acontecimiento enormemente importante, que antecede en un año a la Revolución China de Sun Yat-sen, y en siete a la Revolución Rusa de Octubre. Es seguramente la primera gran revolución del siglo XX, no sólo en nuestra América. La mera comparación subraya la trascendencia del hecho. Fue una revolución social que transformó al país e influyó en el Continente. Si en la lección anterior dijimos que habíamos entrado en la contemporaneidad, ahora debo añadir que varias de las figuras con las que vamos a tener que ver fueron, si no coetáneas, sí contemporáneas de algunos de nosotros. O sea, no compartíamos el mismo nivel etario, pero sí vivimos tiempos semejantes, por lo que vamos a tener ocasión de hablar de personas que vi. Al abordar la Revolución Mexicana ya no hablo de cosas que no pude vivir, al menos en forma crepuscular. Todavía a principios de la década de 1950, no obstante el hecho de que los momentos más creadores de esa Revolución habían quedado atrás, México se presentaba a los ojos de muchos como un país de gran atractivo, lo que se ponía claramente de manifiesto en su digna política exterior. Si me permiten una intrusión personal, al comunicarle a José Antonio Portuondo que iba a casarme a mediados de agosto de 1952, aquel, a quien todavía no conocía personalmente y era entonces profesor en la Universidad de Columbia, en Nueva York, me comunicó por carta su felicitación por mi decisión de pasar la luna de miel en México, añadiéndome: “México es lo más extraordinario de nuestro Continente, y posiblemente la única reserva inmediata de nuestra lengua”. Quizá no esté de más recordar que para entonces Portuondo era ya un marxista convencido. México aparecía ante nuestros ojos como lo que después iban a ser Guatemala, Cuba, Chile, Nicaragua u hoy mismo Venezuela. Y por eso dije que llegamos a conocer algunas de sus grandes figuras del momento. Por ejemplo, visitamos en su casa a Don Alfonso Reyes, maestro de siempre; vimos a Rufino Tamayo pintando sus murales en Bellas Artes y conversamos con él; oímos a Diego Rivera ofrecer una conferencia. Con tristeza debo añadir que al año siguiente, en Cuba, vimos a José Vasconcelos, mucha de cuya obra yo admiraba, hacer el elogio de un tiranuelo como Fulgencio Batista.

La Revolución Mexicana ofrecería al mundo figuras legendarias como el líder agrarista Emiliano Zapata, vocero del campesinado pobre que quería tierras (no por gusto su nombre ha sido esgrimido por el Ejército Zapatista de Liberación Nacional); Pancho Villa; Felipe Ángeles; Ricardo Flores Magón, hombre de pensamiento anarquista que se acercó a ciertos movimientos de la clase obrera; y Lázaro Cárdenas. A este último se debió el que probablemente fuera el último momento

grandemente creador de su Revolución. Nacionalizó valientemente el petróleo de su país, prestó auxilio a la agredida República Española y acogió después a millares de exiliados suyos, se atrevió a dar albergue al rebelde y proscripto León Trotski, y favoreció la enseñanza y la cultura de su país. Para mí fue impresionante, dado todo lo que México había sido en mi vida, cuando el 26 de julio de 1959, en la Plaza de la Revolución de La Habana, vi subir a la presidencia a Lázaro Cárdenas acompañado de Fidel y el Che, pues era clarísima la continuidad de una realidad histórica. Cárdenas incluso quiso ir a Cuba durante la invasión de Playa Girón.

El pensamiento de la Revolución Mexicana es sumamente complejo. A menudo se ha establecido una relación entre dicho pensamiento y el del Ateneo de la Juventud, que se había fundado en 1909. Pero me parece un tanto artificial esa relación, sin por ello negarle importancia al Ateneo, donde se nucleó la que sería conocida como Generación del Centenario, pues en 1910 se cumplía un siglo del inicio de la Guerra de Independencia. Esa generación estuvo bajo el patrocinio de Justo Sierra, ministro de Porfirio Díaz, pero hombre honrado y talentoso (similar en algunos puntos al cubano Enrique José Varona). Y su grupo lo formaron personalidades eminentes como el filósofo Antonio Caso; como Pedro Henríquez Ureña, quien era dominicano, vivió en Cuba y México, y se radicaría hasta su muerte en Argentina, ejerciendo un magisterio continental; como el agudo prosista Julio Torri; como el mejor escritor de ese grupo y probablemente de México, Alfonso Reyes; como el más político de ese grupo y quizá el más talentoso, al punto de que incluso algunos reticentes utilizan para referirse a él la palabra genio: José Vasconcelos, un hombre del talante de Sarmiento. Con Vasconcelos nos encontramos ante una figura gigantesca. A propósito de él, se piensa en el proverbio griego “El desliz del pie de un gigante es carrera para un enano”. Porque si alguien ha acertado en América es Vasconcelos; y si alguien se ha equivocado es él. Fue el más político del grupo del Ateneo, e incluso desentona en relación con ellos por su intervención en la vida pública. De él es la famosa frase insignia de la Universidad Nacional Autónoma de México: “Por mi raza hablará el espíritu”. Desde la rectoría de esa universidad hizo renacer la Secretaría de Instrucción Pública, y convirtió a México en un centro de atracción para nuestra América. Invitó allí a una maestra casi desconocida entonces, Gabriela Mistral; invitó a Valle-Inclán; organizó congresos de estudiantes. A uno de ellos asistió un joven estudiante argentino que había participado en el movimiento de la Reforma Universitaria de Córdoba, en 1918: Arnaldo Orfila, quien iba a ser después un hombre esencial para la cultura de México y de nuestro mundo, al frente del Fondo de Cultura Económica y luego de la editorial Siglo XXI. Recuerdo cuando el gran poeta Carlos Pellicer (a quien me unieron lazos de amistad como también con Orfila)

me contó que, siendo secretario de Vasconcelos, asistió a la reunión de este con un pintor cubista bien conocido en Europa, y protagonista incluso de la novela *Julio Jurenito y sus discípulos*, de Ilya Ehrenburg, que se llamaba Diego Rivera. La finalidad de la reunión era proponerle la creación de la pintura mural mexicana. Más tarde convenció para esta causa a José Clemente Orozco y a David Alfaro Siqueiros. No he visto ratificada la anécdota, pero no tengo por qué poner en duda la palabra de Pellicer, según la cual Vasconcelos, de grandiosas visiones, inventó la pintura mural mexicana que es, al decir de Luis Cardoza y Aragón, la gran contribución que América ha hecho a la plástica universal. Después, como es normal, tal pintura se hizo retórica. A Vasconcelos se debe también una colección de clásicos que editó masivamente para distribuir entre el pueblo mexicano. Además protegió a los jóvenes más diversos, como Jaime Torres Bodet, quien llegó a ser director general de la UNESCO, o Salvador Novo, a quien se debe el libro *Nueva grandeza mexicana*, donde se dicen algunas cosas no muy agradables pero en general justas sobre Cuba. No pocos de estos jóvenes (con excepciones como la de Pellicer) eran apolíticos y se reunieron en torno a la revista *Contemporáneos*, que algo debió en su nacimiento a la *Revista de Avance* cubana. Vasconcelos supo rodearse de la gente más diversa. Su prédica iberoamericana tuvo un impacto enorme en todo el Continente. Mella lo citó entre los grandes hombres de América. Hasta que Vasconcelos intervino en una infeliz campaña presidencial que perdió o le fue arrebatada, y ello se convirtió en la experiencia terrible de su vida. Porque a partir de ese momento murió el fabuloso Vasconcelos y apareció una figura que era su reverso. Este es el Vasconcelos que va a escribir, por ejemplo, su *Breve historia de México*, sobre la cual el joven Ernesto Guevara (todavía no el Che de la leyenda) diría:

Pocas veces un hombre de fama internacional ha traicionado tan profunda e hipócritamente todo aquello por lo que dijo luchar en algún momento de su carrera. La *Breve historia* no es tal, sino una plaga de impropiedades contra todo lo indígena y para asumir una actitud sinarquista que disfraza de odio al gringo su tranquila sumisión frente a él. El autor parte de la base de que los aztecas eran una nación de bárbaros idólatras, por lo que Dios hizo bien en castigarlos, pero clemente al fin, les mandó a los más finos, más valientes y más buenos y sabios conquistadores del mundo, a los españoles, cuyo jefe, Cortés, es el arquetipo de estas cualidades (Guevara, 1991).

Vasconcelos fue una de las notables cabezas filosóficas que ha dado nuestra América, y un extraordinario escritor. Su primer libro, *Pitágoras. Una teoría del ritmo*, se publicó en La Habana en 1916 a instancias del poeta cubano Mariano Brull. Es característico que, en medio de la turbulencia de la Revolución Mexicana, Vasconcelos estuviera pensando

en el tema de ese pequeño libro. Así como más tarde escribe una estética monumental y se preocupa por la ética, por la metafísica, por la historia de la filosofía. Pero lo que le dio inmenso prestigio y repercusión fueron sus libros iberoamericanistas, como *La raza cósmica. Misión de la raza iberoamericana. Notas de viajes a la América del Sur* (1925) e *Indología. Una interpretación de la cultura iberoamericana* (1927). Ambos son libros brillantes, mesiánicos y mistificadores. El último es curioso porque, no obstante el título, el indio no es su tema. Vasconcelos escribió varios tomos de memorias. El primero se llamó *Ulises criollo*; y el segundo, ya inequívocamente, *La tormenta*. En efecto, las suyas son memorias tormentosas, que hacen que otras, infelices, parezcan *Blanca Nieves y los siete enanitos*. Es como si las hubiera escrito un Orozco temible con la mano que no tuvo. Pero Vasconcelos quedará en la historia no por la injusticia de sus juicios, sino por sus aciertos. Un trabajo suyo bien podría ser la síntesis de su contribución mejor: *Bolivarismo contra monroísmo*. Ahora bien: Vasconcelos se sabía heredero de Lucas Alamán, aún con más talento y más violencia. Estaba en contra del monroísmo, pero no desde la perspectiva de la Revolución. Sencillamente le dolía que otra civilización le hubiera amputado la mitad de su territorio. En general, incluso en sus mejores momentos, Vasconcelos tiende a evaporar la lucha de clases y a ofrecer visiones ontologizantes de los temas que trata.

Después de luchas dramáticas, que acaban costando la vida a dirigentes populares como Zapata y Villa, finalmente de la Revolución Mexicana emerge triunfante una burguesía nacional cuya naturaleza se discute hasta hoy. ¿Es, simplemente, la continuación de la burguesía nacional entreguista de Porfirio Díaz, o saltando por encima de él, cuyo rechazo desencadenó la Revolución, retoma las banderas del sector progresista de la burguesía mexicana encabezada por Juárez? Lo cierto es que aquella burguesía nacional mexicana se estabiliza en el poder, y al pensamiento mesiánico de Vasconcelos, que a su manera tiene que ver con un momento creador de la Revolución Mexicana, le sigue un aquietamiento expresado con claridad en el libro *El perfil del hombre y la cultura en México* (1934), de Samuel Ramos. Con él hemos pasado de la tormenta a un aula universitaria. La continuación de este libro ocurrirá dieciséis años después con otro famoso que oscureció al libro de Ramos a fuerza de estar más hermosamente escrito y haber recibido mayor difusión: *El laberinto de la soledad* (1950), de Octavio Paz. No es un libro con los análisis de Ramos, sino con análisis psicoanalíticos y sumamente al día, lo que va a caracterizar a su autor, quien por añadidura fue un notable poeta. En la segunda edición de este libro, en 1959, hay un importante epílogo en que México es situado entre los demás países subdesarrollados. Paz continuará trabajando en torno al libro, quizá su mejor obra ensayística. En 1970 publica una obra escrita el

año anterior, *Postdata*, que es una crítica al sistema mexicano, el cual había experimentado en 1968 la tragedia de Tlatelolco. Y Paz seguirá ocupándose de política mexicana en libros como *El ogro filantrópico* (1979), *Tiempo nublado* (1983), y uno lamentable, *Pequeña crónica de grandes días* (1990). Desde finales de la década de 1960, esa gran figura, ese gran escritor a quien quise tanto en lo personal, sufrió una involución similar a la de Vasconcelos, y pasó a ser, junto con Mario Vargas Llosa, el no-presidente del Perú, el otro gran vocero de la derecha latinoamericana. Sería injusto reducir a Paz a este momento, como sería injusto reducir a Vasconcelos a lo que fue a partir de la década de 1930. Pero es también injusto emitir juicios sobre él ignorando sus últimas posiciones. Por ejemplo, en *Pequeña crónica de grandes días*, escrito tras la debacle del socialismo europeo, Paz no sólo se regocija del hecho, lo que era previsible, sino que elogia abiertamente al gobierno mexicano de Salinas de Gortari. Así, escribe:

El Presidente Salinas de Gortari ha declarado muchas veces que uno de los propósitos esenciales de su gobierno es la modernización del país. Tal vez habría que decir que es su propósito central. El proyecto modernizador se dio a conocer desde sus días de su campaña electoral: reforma de la economía, la política y el Estado.

Y más adelante:

La economía comienza a recobrase. Se dice que el costo social de la reforma económica ha sido alto y doloroso. Es cierto, pero es irremediable, y, creo, será transitorio. Si crece la producción, aumentan las exportaciones y se aminora el servicio de la deuda, se elevará el nivel de vida del pueblo. Es lo que ha sucedido en otras partes del mundo (Paz, 1990).

Nadie sabe cuáles fueron esas otras partes del mundo, porque lo que está elogiando Octavio, aunque no use ese nombre, es el neoliberalismo, que está asolando al planeta. Precisamente en México, lejos de comenzar la economía a recobrase, a finales de 1994 entró en una crisis pavorosa. Estos criterios le provocaron a Octavio un gran desprestigio no sólo en la izquierda. Pero no voy a insistir en el punto aunque sí señalaré un libro importante que ha pasado casi inadvertido: el del poeta y filósofo Enrique González Rojo, *Cuando el rey se hace cortesano. Octavio Paz y el salinismo* (1990).

Hay también muchas otras alternativas en la riquísima vida intelectual de México herederas del costado radical de la Revolución Mexicana. Un ejemplo sobresaliente es el de Pablo González Casanova, a quien considero el intelectual más destacado en el México de hoy. Estudió con agudeza la democracia en México, introdujo entre nosotros conceptos como el del colonialismo interno, ha apoyado las aspiracio-

nes del Ejército Zapatista de Liberación Nacional, y en general es un lúcido defensor de las mejores causas de nuestra América y del planeta todo, lo que lo hace un representante eminente de la mejor tradición de la Revolución Mexicana.

Además de sus transformaciones internas, la Revolución Mexicana hizo sentir su presencia más allá de las fronteras del país. Por ejemplo, Sandino en gran medida fue formado como trabajador en México, influido directamente por la Revolución Mexicana y en especial por Zapata. La República Española agredida por el fascismo en 1936 contó con el ferviente apoyo del México de Lázaro Cárdenas. El proceso democrático vivido por Guatemala entre 1944 y 1954, cuando fue yugulado con una invasión mercenaria enviada por la CIA, recibió alientos y apoyo diplomático de México. No fue un azar que Fidel, el Che y ochenta hombres más salieran de México (donde habían conocido la protección de Lázaro Cárdenas), a bordo del yate Granma, para reiniciar la Revolución en Cuba.

¿Conocerá otro capítulo la Revolución Mexicana? ¿Logrará sus metas democráticas y opuestas al neoliberalismo el EZLN? México ha cambiado mucho. Pero puede y debe seguir cambiando, esta vez a favor de lo mejor de su historia, que por supuesto está lejos de haber terminado.

LECCIÓN CINCO

UTOPIA Y RADICALIZACIÓN EN NUESTRO PENSAMIENTO

LA UTOPIA DE AMÉRICA

Cuando aparecen ante la mirada de Europa textos como los de Cristóbal Colón, Américo Vespucio y Pedro Mártir de Anglería, que hablan de una nueva tierra “descubierta” que acabará llamándose América, sobre la base de esos textos y como expresión de la entonces emergente burguesía europea cuyo florecimiento inicial será el humanismo, empiezan a surgir allí nuevas utopías, la primera de las cuales es llamada así, *Utopía*, obra de Tomás Moro que dará nombre al género. Quevedo traducía tal palabra como “no hay tal lugar”. Se trata de la descripción imaginaria de sociedades ideales en cuya existencia, a partir del siglo XVI, América tuvo un papel incitador. Hay también una utopía de elaboración americana, y quizá el primer libro que fue leído como una utopía fue *Comentarios reales* del Inca Garcilaso de la Vega. Pero esa obra no fue escrita como una utopía, sino *leída* como tal por muchos. Sin embargo, la utopía va a desempeñar un papel grande en América. Gastón García Cantú escribió el libro *Utopías mexicanas* (1973); y Félix Weinberg otro titulado *Dos utopías argentinas de principios de siglo* (1973). Con frecuencia no se trata de utopías a la manera de Moro y otros, sino de intentos de llevar a la realidad sociedades utópicas, como hizo en México el obispo Vasco de Quiroga. Alfonso Reyes, sobre todo en su obra póstuma *No hay tal lugar* y en otras páginas del tomo XI de

sus *Obras Completas* (1960), estudió la vida del pensamiento utópico en nuestra América. Pero puede decirse que el tema entra en grande en nuestro pensamiento cuando en 1922 Pedro Henríquez Ureña (1925) da a conocer en la Universidad de La Plata su trabajo fundador, *La utopía de América*. Dicho texto está muy vinculado a otro del autor, “Patria de la justicia”. Henríquez Ureña los publicó conjuntamente en 1925, en La Plata. Algunas influencias históricas en el utopismo en Henríquez Ureña fueron la Guerra Mundial que tuvo lugar entre 1914 y 1918; la Revolución Mexicana de 1910 en la que, en cierta forma, participó el autor; la Revolución Rusa de 1917; el movimiento de Reforma Universitaria iniciado en Córdoba, Argentina, en 1918; y pienso que algunas cuestiones que lo afectaron en lo personal: concretamente, la deposición por Estados Unidos de su padre como presidente constitucional de la República Dominicana. El 23 de mayo de 1976, el crítico argentino Juan Carlos Ghiano hizo publicar en *La Nación* “Una página inédita de Pedro Henríquez Ureña”. En ella, el gran dominicano presentaba sintéticamente su biografía intelectual. Al concluirla, afirmó: “Finalmente, a veces he escrito de política. Por ejemplo, para defender a mi país contra coerciones injustas de fuera en 1916 y años subsiguientes, o para declarar cómo concibo el compromiso moral de nuestra América en el futuro: la utopía de América”. Que Henríquez Ureña tenía una concepción de izquierda de la utopía de América lo revela no sólo su trabajo así llamado, sino también “Patria de la justicia”, donde expresa:

Si nuestra América no ha de ser sino una prolongación de Europa; si lo único que hacemos es ofrecer suelo nuevo a la explotación del hombre por el hombre, y por desgracia esa es hasta ahora nuestra única realidad; si no nos decidimos a que esta sea la tierra de promisión para la realidad cansada de buscarla en todos los climas, no tenemos justificación. Sería preferible dejar desiertas nuestras altiplanicies y nuestras pampas si sólo hubieran de servir para que en ellas se multiplicaran los dolores humanos que la codicia y la soberbia infligen al débil y al hambriento (Henríquez Ureña, 1925).

No es extraño que el crítico colombiano Rafael Gutiérrez Girardot, en el centenario del nacimiento de Henríquez Ureña (1983), escribiera para la revista *Casa de las Américas*: “Pedro Henríquez Ureña, dominicano y cubano, sembró en la Argentina las semillas de utopía que Ernesto Guevara devolvió a Cuba”.

En esta línea utópica van a inscribirse grandes figuras, como Alfonso Reyes, ya mencionado, amigo entrañable de Henríquez Ureña, quien fue un poco el hermano mayor y el mentor de Reyes. En un deslumbrante epistolario que mantuvieron, Henríquez Ureña dijo al mexicano: “Las obras intelectuales no son creaciones individuales ni tampoco sociales. Son obras de un grupo que vive en alta tensión crea-

dora, y ese grupo a veces encuentra un vocero”. Y añade: “Tú eres la realización de la generación del centenario. El escritor que queríamos ser eres tú” (Henríquez Ureña y Reyes, 1986). Pero en Reyes no era tan patente el costado enérgico que revelan líneas anteriormente citadas de Henríquez Ureña. En quien sí se manifestó ese costado fue en el argentino Ezequiel Martínez Estrada. Una de las pistas para la comprensión cabal de su obra es sin duda la perspectiva utópica, que él explicita en un texto algo anterior a su muerte que publicó en 1963 en la revista *Cuadernos Americanos*. Se trató de “El Nuevo Mundo, la Isla de Utopía y la Isla de Cuba”. En este ensayo brillante, Martínez Estrada compara hasta el delirio la imaginaria isla de Utopía con la isla de Cuba, subrayando lo que considera un parentesco puesto de relieve por la Revolución Cubana de 1959. Aunque el talante de Martínez Estrada era similar al de Vasconcelos, no tuvo la involución de este. Por el contrario, se radicalizó cada vez más y abrazó con entusiasmo la causa de la Revolución Cubana, a la que dedicó páginas notables.

En esta misma línea de utopismo se podría situar el caso del cubano José Lezama Lima, como lo ha estudiado su compatriota Abel Prieto a propósito de una serie de textos que Lezama publicó con el nombre *Sucesivas o coordenadas habaneras*. Dijo Prieto:

Si Lezama deslumbró a los talentosos creadores que lo seguirían en el esfuerzo origenista con las primicias de un sistema poético sólido, totalizador, en aquella sorprendente aglutinación funcionó otro aspecto más *político* que estético. El sistema de Lezama presuponía un esquema utópico aún innominado, ni siquiera consciente todavía para el propio poeta, que emplearía treinta años más en su completamiento, pero no por ello menos vigente en el proceso de organización del grupo Orígenes, en el establecimiento de las bases invisibles de su fundación (*Casa de las Américas*, 1985: 14-19).

Quiero mencionar otra utopía más reciente: el libro de Darcy Ribeiro *Utopías salvajes. Nostalgias de la inocencia perdida. Una fábula*. Es una réplica de la *Utopía* de Moro, en estilo esperpéntico. Darcy, que fue un gran antropólogo y un gran narrador, interviene él mismo y dice:

Pero no piense el lector que abogo por el retorno a la barbarie. Lejos de mí tamaño disparate. Lo que tengo es una nostalgia incurable de un mundo que bien podría ser pero jamás fue (Ribeiro, 1995).

Es decir, se trata de una manera nueva de concebir la utopía, no como Moro, que piensa en una ciudad futura, sino como lo que pudo haber sido un pasado que nunca existió. En cierta forma, el libro es una versión moderna de *Macunaima*, de Mário de Andrade; y en general de los modernistas brasileños encabezados por Oswald de Andrade, que se llamaron “antropófagos”. Ellos postulaban devorarse la cultura occidental

como los antropófagos devoraban a los seres humanos para engendrar otra cultura distinta.

En un texto agresivo, “La utopía contraataca”, el venezolano Luis Britto García, después de citar a su frente la famosa frase de Víctor Hugo “La utopía es la verdad del futuro”, afirma:

La utopía [...] es el único instrumento para resituar antropocéntricamente –vale decir, humanísticamente– el conjunto de discursos referenciales puros emanados de la racionalidad abstracta, científica o técnica, cuya aplicación descontextualizada o amoral ha producido los efectos perversos de la llamada “razón instrumental de la modernidad”, pues la utopía es el campo de encuentro integral de las funciones del hombre.

Y concluye:

En el momento cuando la postmodernidad académica ha agotado todo lo que tenía que decir, o sea nada, la utopía tiene la palabra (Britto García, 1995).

El pensamiento de derecha hegemónico había decretado, entre tantas muertes, la de la utopía. Eso explica reacciones como la que se acaba de citar de Britto García. Sin embargo, no hay que olvidar que, desde la perspectiva marxista tradicional, los términos “utopía” y “utópico” eran peyorativos. Ahora bien, hasta cierto punto, ello se debía a una esquematización del marxismo que ha estudiado e impugnado el hispano-mexicano Adolfo Sánchez Vázquez en su ensayo “Del socialismo científico al socialismo utópico” (1971). Ya el Che, en “El socialismo y el hombre en Cuba” (1965), había hablado del “escolasticismo que ha frenado el desarrollo de la filosofía marxista”, y de la presencia en ella de “un dogmatismo exagerado”. El fracaso último del experimento socialista europeo, y los aportes de los que combatieron sus estrecheces, como el Che y Sánchez Vázquez, han abierto el camino para una visión desprejuiciada de la utopía.

SURGE UN NUEVO PENSAMIENTO SOCIAL (EN TORNO AL MARXISMO LATINOAMERICANO)

Aunque insuficientemente estructurado, un pensamiento social fue barruntado en nuestra América desde los primeros momentos, y de manera muy clara desde la emancipación. Entre los que podríamos llamar, en una terminología más moderna, integrantes del ala izquierda del pensamiento de la emancipación, hubo no sólo una voluntad política de secesión sino un deseo de justicia social que encontró continuación. Se vio entre los revolucionarios haitianos, en Hidalgo y en Morelos, en lo mejor de Bolívar, en Simón Rodríguez, en Bilbao, en Juárez y des-

de luego en Martí, a quien considero el primer pensador moderno de nuestra América. Con respecto a él, véase cómo en “Nuestra América” afirma: “Con los oprimidos había que hacer causa común, para afianzar el sistema opuesto a los intereses y hábitos de mando de los opresores” (Martí, 1891). Y mucho se han cantado sus versos: “Con los pobres de la tierra/ Quiero yo mi suerte echar”. No en balde los primeros marxistas cubanos se remitieron a él, como veremos. Caso similar fue en Perú el de Manuel González Prada, de filiación anarquista, hombre rebelde que también facilitó la inserción de un pensamiento social moderno en nuestra América. De manera paralela, a finales del siglo XIX comienza entre nosotros la divulgación de ideas marxistas, a menudo vinculadas confusamente con otras, desde México hasta Argentina. En este último país, sobre todo entre inmigrantes que importan ideas marxistas un poco a la manera de los primeros marxistas estadounidenses, que se expresaban en alemán. Pero ya en 1895 el socialista Juan B. Justo traduce el libro primero de *El capital*. Se trata de la primera traducción de la obra hecha desde una perspectiva nuestra, aunque Justo no era en rigor un marxista, sino un socialista amplio. En el caso de Cuba, su primer pensador marxista, Carlos Baliño, no era una figura mayor, pero desempeñó un importante papel al haber estado junto a Martí en la fundación del Partido Revolucionario Cubano en 1892, y en 1925 junto a Mella en la fundación del inicial Partido Comunista Cubano.

Hay un cambio grande en el acercamiento al marxismo a partir de la Revolución de Octubre de 1917. El impacto de tal revolución se va a recibir en nuestra América mezclado con las reverberaciones de la Revolución Mexicana de 1910. Y, en el mundo colonial, tuvo un impacto también grande la Revolución China de 1911, con Sun Yat-sen a la cabeza. En su importante antología del marxismo en la América Latina (1980), el brasileño-francés Michael Löwy habla de dos períodos en el marxismo latinoamericano que siguen a la Revolución de Octubre: uno revolucionario, que sitúa entre 1921 y 1935, y otro de hegemonía estaliniana, más o menos entre 1938 y la víspera de la Revolución Cubana de 1959. Como todas las divisiones de este tipo, es esquemática. Esos períodos incluyen a su vez subperíodos, según el propio Löwy.

El período revolucionario se manifiesta primero no tanto en textos *de* nuestra América, sino en textos *sobre* nuestra América. Tales son los casos de algunos documentos sobre la América Latina emitidos por la Tercera Internacional entre 1921 y 1923. De textos como esos se pasa a documentos que son ya *de* la América Latina. Löwy menciona un texto del dirigente obrero chileno Luis Emilio Recabarren: “La Revolución Rusa y los trabajadores chilenos”. Otro ejemplo es el del argentino Aníbal Ponce, que pronuncia en 1926 su conferencia “La Revolución de Octubre y los intelectuales argentinos”. Van apareciendo así los primeros marxistas relevantes de nuestra América. Dos de ellos

son cubanos: Julio Antonio Mella y Rubén Martínez Villena. Y la figura central de este conjunto, incomparable por su dimensión y su intensidad, es el peruano José Carlos Mariátegui. En este momento en que se manifiestan esos primeros grandes marxistas hay que incluir también la insurrección comunista en El Salvador, de fuerte impronta campesina, que provocó una matanza terrible en la cual fue fusilado Farabundo Martí, quien había peleado junto a Sandino. Y también hay que incluir la insurrección de 1935 en Brasil encabezada por Luiz Carlos Prestes. En torno a él se creó la Alianza Nacional de Liberación, un frente liderado por comunistas pero formado no sólo por ellos.

Para Löwy, a partir de este momento comienza lo que él llama la hegemonía estaliniana. Como sabemos, el movimiento comunista en la Unión Soviética ha sufrido para entonces grandes traumas, y comienza una osificación del movimiento marxista internacional, incluyendo la Tercera Internacional, que empobrece notablemente al movimiento marxista mundial y también, en consecuencia, al de nuestra América. Un ejemplo de tal osificación fue la llamada política de clase contra clase de la Tercera Internacional, que facilitó el acceso de Hitler al poder. Pero a esta política se le hace una rectificación después, y se propugnan los frentes populares, que no siempre tuvieron una encarnación positiva en nuestro Continente. Pero sí la tuvieron en Chile, donde en 1938 se instaura un importante Frente Popular, cuyo joven ministro de Salud Pública fue el doctor Salvador Allende. En general, sin embargo, este momento está marcado por situaciones muy difíciles. Por ejemplo, el pacto germano-soviético, de repercusión naturalmente negativa en nuestra América. Y más tarde, a raíz de la llamada Segunda Guerra Mundial, la negativa influencia de Earl Browder, secretario general del Partido Comunista de Estados Unidos, quien plantea la tesis de que no deberíamos combatir al imperialismo, sino que era posible una alianza no ya táctica sino estratégica con él. A esto se llamó el browderismo, que fue aceptado por la mayor parte de los partidos comunistas de nuestra América, con lo cual quedaba mellada el arma que más nos unifica: el antiimperialismo. Ello terminó tras una famosa carta abierta de Jacques Duclos, secretario general del Partido Comunista Francés. Se inició también la Guerra Fría. Y el último capítulo traumático que impacta a todo el movimiento de izquierda y en particular al movimiento comunista fue el informe de Jrushov en el XX Congreso del Partido Comunista de la Unión Soviética en 1956, donde se reconocieron los crímenes de Stalin. Löwy habla luego de un nuevo período revolucionario que se abriría con la Revolución Cubana y del que se hablará después.

Para Löwy, el marxismo en nuestra América ha estado amenazado por dos tentaciones opuestas, que él llamó el “exotismo indoamericano” y el “europeísmo”. El primero, según él, tiende a absolutizar la especificidad de la América Latina como si fuéramos una especie única;

y el segundo, que según Löwy es el que ha hecho más estragos, es otro avatar del mimetismo de buena parte de nuestra América. Ejemplo de lo primero fue en Perú el APRA, de Víctor Raúl Haya de la Torre, con quien polemizó Mariátegui, el cual, no obstante, tomó en consideración de manera positiva la cuestión indígena en su país. El segundo peligro para Löwy fue en gran medida el estalinismo, que afectó muy negativamente a muchos de los partidos comunistas de nuestra América. La aplicación creadora del marxismo a la realidad latinoamericana implicó el sobrepasamiento de aquellas dos tendencias, y esto es lo que propusieron las primeras figuras representativas del surgimiento del marxismo en nuestra América, ya mencionadas. Así, Recabarren, un viejo líder obrero radicalizado. O Ponce (discípulo de José Ingenieros), un intelectual erudito, quien pagó caro su temprana adhesión al marxismo, que lo llevó a abandonar la Argentina y trasladarse a México, donde murió. Ponce influyó en el pensamiento humanista del Che. O Mella, de vida fulgurante pero breve, porque fue asesinado a sus veinticinco años por sicarios a las órdenes del tirano Gerardo Machado: su obra organizativa y escrita es la de un genio, segado en flor. Se ha dicho con razón que encarna a esa figura tan frecuente en nuestra historia, sobre todo a partir de este momento, que es el joven estudiante radicalizado. En él parece inspirarse Carpentier para su personaje del estudiante que aparece en su novela, *El recurso del método*. A Mella está vinculado otro joven comunista cubano, Rubén Martínez Villena, quien editó en 1927 la revista *América Libre*, en cuyo número inicial se publicó el importante trabajo de Mella, “Glosas al pensamiento de José Martí”, inicio de un marxismo martiano que llegaría a nuestros días. También él, como Mariátegui, impugnó el aprismo de Haya de la Torre, y además apoyó con vehemencia la causa de Sandino. Pero por grandes que hayan sido esas personalidades, el hombre solar, para utilizar la imagen que Martí le dedicó a Bolívar del naciente marxismo en nuestra América, fue el peruano José Carlos Mariátegui. Como Mella logró enlazar su pensamiento social con el de Martí, Mariátegui lo hizo con el de González Prada, a quien llamó “precursor de una nueva conciencia social”. A Mariátegui, según dijo el peruano Alberto Flores Galindo, lo nutrió “el mismo ambiente intelectual de esos jóvenes que, como Gramsci, Korsh, Lukács, Bloch, optan por un marxismo crítico”. Es decir, no se formó en el marxismo anquilosado sino en el momento en que el marxismo echaba chispas en figuras como aquellas. Frecuentemente se le ha comparado con Gramsci, a quien sin embargo probablemente no pudo leer. En vida, Mariátegui sólo publicó dos libros, y, de ellos, su obra maestra fue *Siete ensayos de interpretación de la realidad peruana* (1928). Desde 1926 hasta su muerte en 1930 dirigió la paradigmática revista *Amauta*. Fundó además el Partido Socialista peruano y el quincenario *Labor*. Se preocupó vivamente por la cuestión indígena, y a la vez fue una antena

sensible para las novedades políticas e intelectuales de su momento. Al defender al marxismo, no vaciló en recurrir a fuentes diversas del mismo (como, después de todo, había hecho Marx en *El capital*). El propio Flores Galindo escribió un libro llamado *La agonía de Mariátegui* (1980), donde se asiste al combate del gran peruano con lo que iba a ser conocido después como estalinismo. Postuló que el socialismo debería ser en América creación heroica, no calco y copia. Sus lecciones han llegado frescas a nuestros días.

LECCIÓN SEIS

INICIOS DE LA SEGUNDA INDEPENDENCIA

REPERCUSIONES DE LA REVOLUCIÓN CUBANA: PRESENCIA DE UN MARXISMO RENOVADO

El título de esta clase remite a la crónica en que Martí comenta la primera conferencia panamericana, que se celebró en Washington entre 1889 y 1890. Martí, que conoce las intenciones que la animan (es decir, la absorción de nuestra América por los intereses estadounidenses), escribe:

De la tiranía de España supo salvarse la América española; y ahora, después de ver con ojos judiciales los antecedentes, causas y factores del convite, urge decir, porque es la verdad, que ha llegado para la América española la hora de declarar su segunda independencia (Martí, 1889).

Aunque, curiosamente, él habla allí de “la América española”, en verdad se refiere a nuestra América toda, ya que al convite asistían también Brasil y Haití. Al hacerse explícitos en esa conferencia los proyectos imperialistas de Estados Unidos, Martí escribe crónicas que ya Rubén Darío señaló que constituían un verdadero libro donde se nos advertía contra el peligro yanqui.

Desde ese momento hasta hoy ha habido varios intentos en nuestra América por hacer realidad esa segunda independencia. Tal fue el caso de la Revolución Mexicana de 1910; y también el proceso de afirmación nacionalista que se vivió en Guatemala entre 1944 y 1954. Este

último, que fue aplastado por una invasión mercenaria enviada por el gobierno de turno en Estados Unidos, puede considerarse el antecedente inmediato de la Revolución Cubana de 1959. Significativamente, en el momento de la caída del régimen progresista en Guatemala se encontraba en aquel país, dispuesto a tomar las armas para defenderlo, el joven argentino Ernesto Guevara.

Cuando se produce en Cuba el golpe de estado de Fulgencio Batista el 10 de marzo de 1952, auspiciado por los imperialistas, hay una inmediata reacción popular contra el golpe, y esta reacción, que comienza por ser política, asume forma militar cuando un desprendimiento del partido mayoritario del país (el Partido del Pueblo Cubano, llamado Ortodoxo), encabezado por el joven abogado Fidel Castro, asalta, el 26 de julio de 1953, sendos cuarteles militares en Santiago de Cuba y Bayamo. Los asaltos fracasan militarmente y son seguidos por crímenes espantosos. Fidel, quien se encuentra entre los sobrevivientes, ante la pregunta respecto de quién es el autor intelectual de los hechos, responde: José Martí. Lo que pareció, a los oídos de muchos politicastros, una respuesta *pour la galerie* era en realidad la explicación del engarce histórico de lo que estaba renaciendo entonces. Fidel reiterará dicha autoría en su autodefensa *La historia me absolverá*. Si los asaltos no obtienen sus objetivos inmediatos, el juicio que siguió (y alcanzó su incandescencia en el discurso de Fidel) fue un triunfo político. Tal discurso era el programa *inmediato* de la revolución. Años después (el 18 de noviembre de 1971, en la Universidad de Concepción, Chile), explicó Fidel:

La Revolución tiene distintas fases. Nuestro programa en la lucha contra Batista no era un programa socialista ni podía ser un programa socialista realmente. Porque los objetivos inmediatos de nuestra lucha no eran todavía, ni podían ser, objetivos socialistas [porque estos] habrían rebasado el nivel de conciencia política de la sociedad cubana en aquella fase; habrían rebasado el nivel de las posibilidades de nuestro pueblo en aquella fase. Nuestro programa en el Moncada no era un programa socialista. Pero era el máximo de programa social y revolucionario que en aquel momento nuestro pueblo podía plantearse.

Sin embargo, llegada la Revolución al poder, e iniciadas las medidas que harían imposible, desde la base misma, la reaparición de tiranías pro-imperialistas como la de Batista, sólo las clases populares estaban dispuestas a apoyar y radicalizar aquellas medidas, que afectaban al poderoso amo yanqui y sus cómplices locales. Ello, en un proceso ininterrumpido que implicó la reforma agraria primero y medidas nacionalizadoras después (con la consiguiente hostilidad de los gobernantes estadounidenses), llevó a una fase ulterior de la Revolución, la fase socialista. El 16 de abril de 1961, la víspera de la agresión de Playa Girón (que el imperialismo y sus secuaces llaman Bahía de Cochinos), Fidel

expresó en un discurso tajante: “Esta es la revolución socialista y democrática de los humildes, con los humildes, por los humildes y para los humildes”. La revolución de Martí, la revolución del 26 de julio, la revolución de “los pobres de la tierra”, era ya la revolución socialista que no podía dejar de ser. En muchos textos memorables el Che Guevara describió el proceso ideológico que hizo a la Revolución Cubana asumir carácter socialista. Así, el 28 de julio de 1960, al dirigirse al Congreso de Juventudes reunido en La Habana, dijo:

Si a mí me preguntaran si esta revolución que está ante los ojos de ustedes es una revolución comunista [...] vendríamos a caer en que esta revolución, en caso de ser marxista –y escúchese bien que digo marxista– será porque descubrió también, por sus métodos, los caminos que señalara Marx.

Algo más de un mes después, el 8 de octubre, en su artículo “Notas para el estudio de la ideología de la Revolución Cubana”, el Che explica:

Convendría decir que la teoría revolucionaria, como expresión de una verdad social, está por encima de cualquier enunciado; es decir, que la revolución puede hacerse si se interpreta correctamente la realidad histórica y se utilizan correctamente las fuerzas que intervienen en ella, sin conocer la teoría [...] Se debe ser “marxista” con la misma naturalidad con que se es “newtoniano” en física, “pasteuriano” en biología, considerando que si nuevos hechos determinan nuevos conceptos, no se quitará nunca su parte de verdad a aquellos otros que hayan pasado [...] Es decir, y conviene puntualizarlo una vez más, las leyes del marxismo están presentes en los acontecimientos de la Revolución Cubana, independientemente de que sus líderes profesen o conozcan cabalmente, desde un punto de vista teórico, esas leyes (Guevara, 1960).

Y en su discurso en Argel de febrero de 1965, el Che evocará de nuevo este proceso:

Nosotros no empezamos la carrera que terminará en el comunismo con todos los pasos previstos, como producto lógico de un desarrollo ideológico que marchará con un fin determinado. Las verdades del socialismo, más las crudas verdades del imperialismo, fueron forjando a nuestro pueblo y enseñándole el camino que luego hemos adoptado conscientemente (Guevara, 2005).

Observaciones de esta naturaleza deben ser conjugadas con varios otros hechos. Por ejemplo, Fidel, el Che y otros dirigentes tenían ya una formación marxista, aunque ninguno de los dos militara en partido comunista alguno. A diferencia de lo que ocurrió, por ejemplo, en países de la Europa oriental, a la Revolución Cubana no se le impuso un “socia-

lismo” venido de fuera que al cabo tendría tan triste fin. El socialismo cubano nació de las propias entrañas del país, de sus problemas, de la tradición revolucionaria antiimperialista y de justicia social que había encarnado de modo superior José Martí. Estuvo lejos de ser un azar que Fidel lo señalara como autor intelectual de los asaltos del 26 de julio de 1953. Su vigencia se hizo palpable también en el ulterior desarrollo de la revolución. Ya Julio Antonio Mella, uno de los fundadores del primer Partido Comunista Cubano, había abierto en 1926 el camino de un marxismo martiano que habrá de caracterizar a la Revolución Cubana a lo largo de toda su historia. Fidel retomó el legado de Mella, y sobre ese legado martiano y marxista hizo nacer el nuevo Partido Comunista de Cuba. No en balde tanto la *Primera Declaración de La Habana* (1960) como la *Segunda Declaración de La Habana* (1962) (que ha sido llamada un Manifiesto Comunista para Nuestra América) y la propia Constitución de la República (aprobada en plebiscito en 1976 y reformada en 1992), documentos todos de elaboración colectiva, comienzan remitiéndose a José Martí. Mariátegui había planteado con claridad y energía que el socialismo en nuestra América no podía ser calco y copia, sino creación heroica. Eso ha sido, gracias a la Revolución Cubana, el socialismo, que conocería así un nuevo y fundamental período creador.

La raíz martiana en la Revolución Cubana ha sido constantemente reiterada. Por ejemplo, si Fidel proclamó en 1953 que Martí era el autor intelectual de los asaltos del 26 de julio, treinta años después dirá que “Martí es y será guía eterno de nuestro pueblo. Su legado no caducará jamás”. Según Fidel, en la medida en que avanzamos hacia el porvenir, se agranda la fuerza creadora de su espíritu revolucionario, de sus sentimientos de solidaridad hacia los demás pueblos, de sus principios morales profundamente humanos y justicieros (Castro, 1983). Y el Che, que en su “Canto a Fidel” de 1956 dijo que marchaban “con la frente plena de martianas estrellas insurrectas” (Guevara, 1956), añade el 28 de enero (fecha del nacimiento de Martí) de 1960:

Martí fue el mentor directo de nuestra Revolución, el hombre a cuya palabra había que recurrir siempre para dar la interpretación justa de los fenómenos históricos que estábamos viviendo, y el hombre cuya palabra y cuyo ejemplo había que recordar cada vez que se quisiera decir o hacer algo trascendente en esta patria. Porque José Martí es mucho más que cubano; es americano; pertenece a todos los veinte países de nuestro continente, y su voz se escucha y se respeta no sólo aquí en Cuba sino en toda la América.

Incluso en el último texto suyo publicado durante su vida, el “Mensaje a los pueblos del mundo a través de la Tricontinental” (1967), el Che cita a su frente palabras de Martí: “Es la hora de los hornos, y no se ha de ver más que la luz”. Vale la pena llamar la atención sobre el hecho de que

todos estos juicios se emitieron mucho antes de producirse el colapso del llamado “socialismo real” en Europa, lo que subraya el carácter original, autóctono, del socialismo cubano de raíz martiana.

Al calor de la Revolución Cubana, que por ser genuina entusiasmó a muchos y sorprendió a otros de ideas esclerosadas, se fueron produciendo fenómenos muy diversos y también originales (de acuerdo con las distintas tradiciones nacionales) en los demás países del Continente. Por ello no puede tenerse una idea suficiente del pensamiento que animó el inicio de esta segunda independencia si nos limitamos a Cuba, ya que sus reverberaciones sacudieron al resto de nuestros países, en los cuales hubo aportes de considerable valor. Baste recordar hechos como las guerrillas que surgieron en distintas partes de nuestra América. O como el triunfo en Chile, en 1970, de la magnífica figura que fue Salvador Allende, quien se propuso audazmente llegar al socialismo por vías distintas (pero no opuestas) a las de la Revolución Cubana. Como se sabe, su noble intento fue hostilizado desde el primer momento por el imperialismo estadounidense, que al cabo, valiéndose de los elementos más reaccionarios del ejército local encabezados por Pinochet, yuguló al gobierno de Allende y lo llevó a la muerte el 11 de septiembre de 1973. Ya había habido un golpe de estado en Brasil, en 1964, que derrocó a un gobierno progresista. Pero fue sobre todo a raíz de la caída del gobierno de Allende cuando el Imperio, en connivencia con las respectivas fuerzas armadas, implantó sangrientas dictaduras en el Cono Sur, las cuales se mancomunaron en el Plan Cóndor, con auspicio yanqui, para liquidar revolucionarios de varios países. Hubo que esperar a 1979 para que la guerrilla nicaragüense lograra derrocar al tirano Somoza e iniciara un proceso revolucionario. Pero este último, hostigado desde el primer momento por el imperialismo, quien le desató una guerra sucia, un bloqueo económico y una campaña mediática denigratoria, fue vencido en 1990 en unas elecciones que no podía ganar.

LA DIFUSIÓN PLANETARIA DE LA LITERATURA Y OTRAS ARTES DE NUESTRA AMÉRICA

En considerable medida debido a la atracción mundial que la Revolución Cubana hizo volcarse sobre nuestra América, su literatura alcanzó un reconocimiento planetario que hacía tiempo merecía. Sobre todo la narrativa se benefició de esta atención, y grandes nombres pasaron a un primer plano, recibiendo distinciones y vastas tiradas editoriales en diversas lenguas. A una parte de los beneficiarios de estos hechos, algunos los nombraron con el deplorable anglicismo *boom*, al que David Viñas prefiere llamar bum. Como ejemplo de este auge que conoció nuestra literatura, recordemos que el Premio Nobel de esta área, que hasta 1945 sólo había recibido una figura de nuestras letras, Gabriela Mistral, a

partir de 1959 le sería otorgado a Miguel Ángel Asturias, Gabriel García Márquez, Pablo Neruda, Octavio Paz y Derek Walcott; y al parecer razones extraliterarias, políticas, de signo contrario pero igualmente inaceptables, hicieron que se le negara a Jorge Luis Borges y Alejo Carpentier. Como se comprenderá si se tienen en cuenta algunos de los nombres citados, no pretendo afirmar que la Revolución Cubana hizo posibles las obras de los autores en cuestión, sino que, al hacer volver los ojos lejanos hacia nuestra América, acabó favoreciendo la difusión incluso de los que le eran indiferentes y hasta hostiles. Y no sólo la literatura, sino también otras artes se beneficiaron con un reconocimiento más allá de nuestras fronteras. Tales fueron, por ejemplo, los casos del cine y la nueva canción.

LA TEORÍA DE LA DEPENDENCIA, LA TEOLOGÍA Y LA FILOSOFÍA DE LA LIBERACIÓN

Yendo más allá de las artes, es imposible olvidar los aportes que, sin mengua de pensamientos propios, provocó en las ciencias sociales el impacto de la Revolución Cubana. Pablo González Casanova lo ha expresado así:

La Revolución Cubana hizo importantes contribuciones a la teoría social, pero estas no aparecieron en forma de artículos o libros científicos, ni su influencia se hizo sentir directamente en los medios académicos. En forma indirecta, a través de asambleas, mítines, discursos, revistas y periódicos militantes, de los manifiestos y declaraciones, la Revolución Cubana cambió de raíz el clima ideológico de las ciencias sociales latinoamericanas.

Lo hizo, por ejemplo, en disciplinas como la sociología, muy marcada entre nosotros por la sociología pragmática estadounidense combatida por González Casanova. Desde luego, hay que excluir de esta influencia negativa a figuras de gran relieve como C. Wright Mills, cuyo libro sobre Cuba, *Escucha, yanqui*, fue importantísimo; como también lo fue el libro de dos economistas estadounidenses, Leo Huberman y Paul Sweezy, *Cuba, anatomía de una revolución*. Ambas obras se encuentran entre las primeras y más trascendentes que se propusieron explicar fuera de Cuba la naturaleza de su revolución.

Entre los distintos aportes de las ciencias sociales surgidos al influjo de la Revolución Cubana, posiblemente el más conocido es la Teoría de la Dependencia. González Casanova cita como uno de los hitos de aquella el libro escrito entre 1966 y 1967 por Fernando Henrique Cardoso y Enzo Faletto, *La dependencia sin desarrollo en la América Latina*. Hace tiempo que esta teoría está sometida a crítica. Sin duda tuvo aspectos positivos y negativos. Entre los primeros, haber vincula-

do el carácter subdesarrollado de nuestros países a las metrópolis que los habían subdesarrollado. Entre sus limitaciones estuvo absolutizar esta relación hasta tal punto que en algunos autores prácticamente se evaporó la historia nuestra, que parecía ser sencillamente una función (dicho en términos matemáticos) de lo que ocurría en la metrópoli. En lo esencial, nuestra América, cuyo carácter dependiente es obvio, lo que es uno de sus grandes dramas, no se ha limitado a recibir pasivamente lo que ocurre fuera, sino que ha intervenido como protagonista.

Existe también una historiografía no necesariamente motivada por la Revolución Cubana pero sí por los impactos renovadores que se conocieron a partir de ella. Ejemplos de tal historiografía son obras como el libro de Pablo González Casanova que ya he citado, *Imperialismo y liberación*, y el del ecuatoriano Agustín Cuevas, *El desarrollo del capitalismo en América Latina*.

Junto a las obras literarias y artísticas y los estudios sociales, existe también *La pedagogía del oprimido*, título de un libro fundador del brasileño Paulo Freire, quien sostiene allí y en otras obras que la educación es un proceso de concientización más que de mera transmisión de saberes, lo que daría lugar a una línea viva hoy en día: la educación popular.

Es imprescindible también, dentro de la efervescencia cultural que se manifestó a raíz del triunfo de la Revolución Cubana, lo que se conocería como Teología de la Liberación, cuyo primer texto se debe al sacerdote peruano Gustavo Gutiérrez, aunque posiblemente su figura más conocida fue el sacerdote colombiano Camilo Torres, quien murió como guerrillero. La Teología de la Liberación entra en pugna con la sujeción a las cúpulas eclesiásticas, y está francamente influida por los vientos revolucionarios que soplaron en nuestra América a partir de 1960. Sin pretender simplificar su naturaleza, le escuché decir a uno de sus protagonistas que así como Aristóteles no era cristiano y, sin embargo, Santo Tomás de Aquino tuvo la audacia intelectual de incorporar el vasto pensamiento aristotélico al catolicismo, la Teología de la Liberación quiso hacer algo similar con el marxismo renovado que había hecho posible la Revolución Cubana.

Se ha hablado también de una Filosofía de la Liberación, más o menos paralela a la Teología de la Liberación, aunque sin el impacto de esta. Sus raíces hay que remitirlas a la obra de filósofos como el mexicano Leopoldo Zea, preocupado por la autenticidad del pensamiento latinoamericano, y el peruano Augusto Salazar Bondy. Habría que añadir argentinos como Arturo Andrés Roig y Enrique Dussel.

Por último, no puede dejar de mencionarse una ensayística menos clasificable, que abordó de modo original los problemas de nuestra realidad. Un ejemplo de ella es el libro *Las venas abiertas de América Latina*, que en 1971 publicó el uruguayo Eduardo Galeano.

LECCIÓN SIETE

INSURGENCIA DE LA AMÉRICA MARGINADA

PRELUDIOS

En esta lección nos referiremos a tres grupos humanos muy importantes en nuestro Continente, los cuales no conocemos suficientemente. Se trata de la América indígena, la América negra y la mujer: comunidades marginadas en distintas condiciones, aunque de ellas, inevitablemente, se haya escrito a partir de 1492.

LA AMÉRICA INDÍGENA

Ya se ha dicho que la América indígena es, en todos los sentidos de la palabra, el sujeto más antiguo de nuestra historia. Y allí mismo empiezan los problemas. ¿Quiénes hablan, quiénes hablamos cuando nos manifestamos así? Recordemos algunas sentencias conocidas. En su “Carta de Jamaica”, en 1815, dijo Bolívar (1986a): “No somos indios ni europeos, sino una especie media entre los legítimos propietarios del país y los usurpadores españoles”. Por su parte, Martí, quien en 1877 tenía detrás de sí no sólo sus definitivas vivencias cubanas, sino su riquísima experiencia mexicana, que le hizo comprender lo que llamaría “Nuestra América”, escribió aquel año en Guatemala:

Interrumpida por la conquista la obra natural y majestuosa de la civilización americana, se creó con el advenimiento de los euro-

peos un pueblo extraño, no español, porque la savia nueva rechaza el cuerpo viejo; no indígena, porque se ha sufrido la injerencia de una civilización devastadora: dos palabras que siendo un antagonismo constituyen un proceso. Se creó un pueblo mestizo en la forma (Martí, 1891).

He recordado sendas citas de grandes fundadores de nuestra América, de épocas distintas aunque muy vinculados entre sí. Y vuelvo a hacer la pregunta: ¿quiénes hablan, quiénes hablamos así? “No somos indios ni europeos”, dice Bolívar; “no español [...] no indígena”, dice Martí. Es obvio que los que hablan no son europeos ni indígenas. Están (estamos) hablando representantes de “una especie media entre los legítimos propietarios del país [obvia alusión a los indios] y los usurpadores españoles”. En palabras de Bolívar, “un pequeño género humano”; y en las de Martí, “un pueblo mestizo en la forma”. No somos indios ni europeos, pero hemos sido occidentalizados: nuestras lenguas de origen son occidentales, como muchas de nuestras estructuras mentales y creencias. Pero estamos construyendo una cultura nueva. Martí, indudable discípulo de Bolívar, va más lejos que este al abordar la cuestión. Y mientras llama a Estados Unidos en 1884 “la América europea”, escribe también:

Se viene de padres de Valencia y madres de Canarias [era su caso personal] y se siente correr por las venas la sangre enardecida de Tamanaco [indígena venezolano] Bueno es abrir canales, sembrar escuelas, crear líneas de vapores, ponerse al nivel del propio tiempo; pero es bueno alimentarse de ese ferviente espíritu de la naturaleza en que se nace, crecido y avivado por el de los hombres de toda raza que de ellos surgen y en ellos se sepultan. ¿No se ve cómo del mismo golpe que paralizó al indio se paralizó a América? Y hasta que no se haga andar al indio no comenzará a andar bien la América (Martí, 1975b: VIII, 336-337).

Aquí hay un salto tremendo, pues si bien Martí “racialmente” viene de un padre valenciano y una madre canaria, espiritual y si se quiere políticamente asume otra perspectiva que no es la “racial”. Nos lo dirá de manera más taxativa cuando en 1891, en “Nuestra América”, afirme:

La historia de América de los incas a acá [donde “inca” asume la representación de las comunidades indígenas en conjunto] ha de estudiarse al dedillo aunque no se enseñe la de los arcontes de Grecia. Nuestra Grecia es preferible a la Grecia que no es nuestra. Nos es más necesaria.

Al expresarse así, Martí hace ver que la historia de América no se limita a la de los criollos, y empieza mucho antes de 1492. A tal punto Martí

impugna lo que se ha llamado “la patria del criollo”, que en el ensayo mentado afirma: “El mestizo autóctono ha vencido al criollo exótico”. Martí proyecta la patria del ciudadano cabal de toda nuestra América a partir de los indios, no sólo los de ayer sino los que hoy son millones en el Continente. Es una patria en formación y, de esa patria, sus primeros conjuntos humanos son los indios, que están lejos de encontrarse sólo en el pasado y de ser sólo “vencidos”, para utilizar la expresión de la antología justamente famosa que publicó en 1959 el mexicano Miguel León-Portilla, *Visión de los vencidos*, en cuyos textos la conquista es vista con los ojos de los que están siendo conquistados. Una perspectiva similar a la de Martí aparece en el peruano Manuel González Prada, quien escribió: “¡Cómoda invención la Etnología en manos de algunos hombres! [...] Donde se lee *barbarie humana* tradúzcase *hombre sin pellejo blanco*” (González Prada, 1904). Con el espíritu de Martí y de González Prada, continuados por hombres como Mariátegui, el guatemalteco Manuel Galich escribió su libro *Nuestros primeros padres* de 1979, recientemente publicado por Casa de las Américas (2004).

Ahora bien, hay que decir que junto a estas visiones positivas de la cuestión indígena existe lo que podríamos llamar la alusión retórica al indio histórico (denigratoria o falsamente halagüeña). Ya se vio la versión denigratoria en Sarmiento. La falsamente halagüeña la ejercerán las oligarquías que pretenden demagógicamente ser mestizas pero siguen oprimiendo al indio real. En cambio, he aquí lo que escribió Mariátegui en el capítulo que dedicó al indio en sus *Siete ensayos*:

La suposición de que el problema indígena es un problema étnico, se nutre del más envejecido repertorio de ideas imperialistas. El concepto de las razas inferiores sirvió al Occidente blanco para su obra de expansión y conquista. Esperar la emancipación indígena de un activo cruzamiento de la raza aborígen con inmigrantes blancos es una ingenuidad antisociológica, concebible sólo en la mente rudimentaria de un importador de carneros merinos. Los pueblos asiáticos, a los cuales no es inferior en un ápice el pueblo indio, han asimilado admirablemente la cultura occidental, en lo que tiene de más dinámico y creador, sin transfusiones de sangre europea. La degeneración del indio peruano es una barata invención de los leguleyos de la masa feudal (Mariátegui, 1928: cap. II).

La cuestión, asumida por los propios indios, se aprecia con claridad en la compilación publicada en 1981 por Guillermo Bonfil con el título *Utopía y revolución. El pensamiento político de los indios en América Latina*. También para este punto, y el inmediato, es sumamente esclarecedor el trabajo de Pablo González Casanova “Indios y negros en América Latina” (1986).

EL AFROAMERICANO O INDÍGENA “IMPORTADO”

El título de este acápite procede del lituano-chileno Alejandro Lipschütz, quien llamó así al africano traído a América que se convirtió en el afroamericano. Aunque la entrada europea en África es paralela a la entrada en América, e incluso la antecede algunos años, aquella entrada durante mucho tiempo fue superficial: no pasó de las costas donde se construyeron factorías para agrupar esclavos, y sólo se hizo masiva y llegó al corazón de África en el siglo XIX, cuando ya había muchos siglos de contacto europeo con la América indígena. También es verdad que en el sur de España, por ejemplo, había esclavos negros antes de la llegada de los europeos a la que sería llamada América. De ahí que sea una falsedad atribuir a Bartolomé de Las Casas la implantación de la esclavitud en este continente. Aunque el gran dominico cometió en un momento dado el error (del que se arrepentiría amargamente) de sugerir trasladar esclavos a América para salvar a los indios de su destrucción, el entonces incipiente desarrollo del capitalismo exigía esa esclavitud y no necesitaba de ninguna sugerencia para acometerla. Sobre todo a medida que se establecieron plantaciones en zonas cálidas de América, la esclavitud creció abrumadoramente, y en el comercio de africanos participaron numerosos países europeos. El resultado fue que millones de habitantes brutalmente desgajados de África fueron traídos para hacerlos trabajar como bestias en esas zonas americanas que incluyeron desde el sur de Estados Unidos hasta países del Río de la Plata. Ya avanzado el siglo XIX se celebra en Berlín, entre 1884 y 1885, un congreso para repartirse a África como una res destazada. En dicho congreso, además de las principales potencias europeas, participan Turquía y Estados Unidos. Allí se diseñaron las líneas de lo que sería el África moderna, y se cortaron artificialmente comunidades que todavía hoy tienen en esas fronteras las raíces de numerosos conflictos.

A fin de pretender justificar los tratamientos horribles a que eran sometidos amerindios y africanos, Occidente forjó el racismo, según el cual los europeos y sus descendientes directos disfrutaban de privilegios intelectuales y morales de que carecían los otros grupos humanos. Esta monstruosidad conceptual buscó apoyo, al principio, lo mismo en Aristóteles (quien había hablado del “bárbaro por naturaleza”) que en algunos Padres de la Iglesia; y posteriormente hizo nacer pseudociencias según las cuales los “blancos” eran superiores a las otras etnias del planeta. Tales pseudociencias serían persistentes. Baste recordar las discriminaciones en el sur de Estados Unidos, o el horror del nazismo o el apartheid sudafricano en pleno siglo XX. De ahí la sorpresa que tiene que haber producido que Martí haya escrito en “Nuestra América”, en 1891: “No hay odio de razas porque no hay razas”. En apariencia, se encontraba en contradicción con la ciencia, pero en realidad la verdadera

actitud científica era la suya. Ya en 1885 el haitiano Antenor Firmin había publicado en París, impugnando al racista Gobineau, su libro *De la igualdad de las razas humanas*. Y en 1946 Fernando Ortiz dio a conocer *El engaño de las razas*, que con criterios realmente científicos vino a ratificar lo que Martí había dicho más de seis décadas antes. Por último, el descubrimiento relativamente cercano del genoma humano ha puesto fin definitivamente al “engaño de las razas”.

Mientras el indoamericano, geográficamente, se encuentra situado sólo en América, tal no es el caso del africano, el cual está mucho más extendido por el planeta. Desde luego, su zona fundamental es el África subsahariana, la cual, por cierto, es la cuna del *homo sapiens*, lo que nos hace a todos descendientes de africanos. Sin embargo, la desastrosa entrada de europeos en África (que llevó al guyanés Walter Rodney a escribir su iluminador libro *Cómo Europa subdesarrolló a África*) desorganizó de manera terrible sus estructuras, y la ha hecho la zona más pobre del planeta, amenazada de extinción.

A diferencia de los pueblos “trasplantados” de que habló Darcy Ribeiro (por ejemplo, Estados Unidos, Australia o Argentina) o de los pueblos “testimonios” que forman Indoamérica, los pueblos que algunos han llamado Afroamérica son, en la terminología de Ribeiro, “pueblos nuevos”. Tomemos como ejemplo clásico a las Antillas. Si en México, en Guatemala, en Ecuador o en Perú, muchos pueden decir “aquí vivió mi familia desde hace tres mil años”, ningún antillano puede decir sino que su familia vivió allí desde hace relativamente poco tiempo, porque los antillanos descendemos de gente que no hace mucho vino de fuera: unos, los conquistadores, de Europa; otros, los esclavos, de África, y aun otros después, de muchas zonas del mundo entero. Fundiéndose entre sí han tenido que construir sociedades distintas. Por supuesto, hay poblaciones de origen africano en otras partes de nuestra América, como Panamá, la costa pacífica de Ecuador y Perú, etc. La fusión de aquellas matrices ha dado de sí lo que Fernando Ortiz llamó “transculturación” en su libro clásico de 1940, *Contrapunteo cubano del tabaco y del azúcar*. Un ejemplo singular de esa transculturación, y de la deuda contraída por la zona con África, es la música popular, que desde el sur de Estados Unidos, pasando por el arco de las Antillas, hasta el nordeste brasileño y aún más allá, se ha convertido acaso en la música popular por excelencia de nuestra época.

HABLA LA MUJER

Este título alude a un libro notable: *Si me permiten hablar... Testimonio de Domitila, una mujer de las minas de Bolivia*, que de los labios de la boliviana Domitila Barrios de Chungara recogió la brasileña Moema Viezzer y publicó en 1977. Y de inmediato quiero llamar la atención

sobre el hecho de que quizá este tema de la mujer es, en el pensamiento nuestro, el punto en que menos se repara. Fijémonos en qué poquísimos nombres de mujeres han aparecido en las lecciones precedentes y, sin embargo, las mujeres son y han sido siempre la mitad de la humanidad, si no más. El intento de evaporación del papel de la mujer en la historia de que da testimonio este hecho, intento debido a la opresión en las sociedades masculinistas, que son la gran mayoría de las que han existido, es una cuestión a la que nosotros no podemos acercarnos sin vergüenza. Obviamente, cuando digo “nosotros” me refiero a los varones. Ni siquiera puedo decir “nosotros los hombres”, porque hasta eso ha ocurrido: hemos determinado de manera imperativa que “hombre” significa también “mujer”, lo que no es cierto. Se trata sencillamente de otra imposición masculinista. Y al decir que no podemos sino acercarnos con vergüenza al punto ciego de nuestro pensamiento, tengo en cuenta una frase de Marx citada por Sartre en su prólogo a *Los condenados de la tierra* de Fanon. Es la frase según la cual “la vergüenza es un sentimiento revolucionario”. Espero que esto sea verdad. Creo que los varones tenemos que asumir con vergüenza ese inmenso punto ciego que representa el haber querido borrar a la mujer en la historia. Aunque rectificado en algunos puntos, el libro clásico que da razón de este hecho sigue siendo el de Friedrich Engels, *El origen de la familia, la propiedad privada y el Estado* (1884). Se trata de fenómenos muy antiguos, aunque constantemente aparecen otros. Por ejemplo, a finales del siglo XIX algunos hombres estudiaron ciertas perturbaciones psíquicas en mujeres y determinaron que tales perturbaciones eran propias de la mujer. Y como la mujer tiene útero y el hombre no, y el útero se dice en griego *hysteros*, se llamó a esa perturbación psíquica histeria. Sin embargo, hace tiempo se sabe que la cantidad de hombres histéricos no es menor que la de las mujeres. Es un triste privilegio de la lengua española que la palabra que designa en general esta actitud sea *machismo*. Es una de esas palabras que revelan su origen al punto de no traducirse, como *ghetto*, *pogrom* o *linchar*. Ahora bien, así como el histerismo dista mucho de ser exclusividad de las mujeres, tampoco el machismo es exclusividad de los hombres. A menudo la mujer humillada y ofendida introyecta el machismo y da por buenos los valores de este que, por supuesto, son malos. Al tener en cuenta lo anterior, se siente una admiración particular por aquellas mujeres que han logrado sobresalir no sólo en las letras, por ejemplo, sino incluso en un terreno tan acotado por los hombres como la política. Ahí están Flora Tristán, Rosa Luxemburgo, Tina Modotti, La Pasionaria, Eva Perón, Indira Gandhi, Haydée Santamaría, en tantas desaparecidas de países del Cono Sur, en las Madres de Plaza de Mayo.

Lo que acabaría llamándose feminismo tiene, incluso en nuestra América, siglos de existencia (piénsese en la extraordinaria mexicana

Sor Juana Inés de la Cruz, en la cubana Gertrudis Gómez de Avellaneda, en las chilenas Gabriela Mistral y Amanda Labarca, en la argentina Victoria Ocampo, en la dominicana-cubana Camila Henríquez Ureña), pero su desarrollo más fuerte ocurre a partir de la ola renovadora de la década de 1960. Algunos nombres a destacar a partir de esa fecha son los de la chilena Julieta Kirkwood y la argentina Isabel Larguía (ambas ya fallecidas); y entre las que felizmente viven aún, la mexicana Elena Urrutia, la chilena Gabriela Mora, la argentina Josefina Ludmer, la colombiana Helena Araujo, la venezolana Beatriz González Stefan, la brasileña Heloisa Buarque de Hollanda, la cubana Luisa Campuzano. Una obra en que se intenta hacer un balance del feminismo es el libro de la chilena Lucía Guerra *La mujer fragmentada. Historia de un signo*, premiado en 1994 por Casa de las Américas, que el año anterior había creado un Centro de Estudios de la Mujer, influido por el que ya existía en el Colegio de México.

Aunque en siglos anteriores había habido importantes manifestaciones poéticas debidas a mujeres latinoamericanas, el siglo XX verá en sus primeras décadas una eclosión de autoras intensas en este género; y en sus últimas décadas, y en lo que va de este siglo, una no menos intensa eclosión de narradoras, así como de creadoras de las artes plásticas. Unas y otras han hecho variar, para bien, el mapa de nuestra cultura.

Un destacado papel ocupa en la narrativa el testimonio, crecido en general en los últimos tiempos. Esa forma literaria permite escuchar la voz del otro y de la otra. A veces el testimoniante es una escritora de envergadura, como la mexicana Elena Poniatowska, en su libro *Hasta no verte Jesús mío*; y a veces se trata de libros en que lo importante es la voz misma que se escucha, como en el caso ya mencionado de la boliviana Domitila Barrios de Chungara y de la guatemalteca Rigoberta Menchú. Ambas nos permiten conocer la forma como se entrelazan las cuestiones de etnia, género y clase, impidiendo incurrir en un esencialismo feminista que subyace en mujeres intelectuales burguesas preocupadas por el tema desde estrechas perspectivas elitistas.

LECCIÓN OCHO

AMÉRICA EN LA HISTORIA AMÉRICA PIENSA AL MUNDO

ANTECEDENTES Y PRESENCIAS

Voy a tomar en consideración cómo desde nuestra América, en diálogo con el resto de la humanidad, se ha pensado la historia, lo que revela la madurez de nuestro pensamiento. Escogí algunas obras. Pero, desde luego, podría escoger muchísimas otras. Por ejemplo, algunos textos de Martí en *La Edad de Oro* o sus crónicas norteamericanas serían buen punto de partida. Ya en el siglo XX, cronológicamente acaso, el primero de los títulos a tomar en consideración es un libro escrito por un autor ya mencionado: Eric Williams, de Trinidad y Tobago. Se trata de *Capitalismo y esclavitud* (1944). Allí Williams subraya cómo el mundo occidental, para desarrollarse, se basó firmemente en la esclavitud de los africanos en el Caribe. Él recuerda, por ejemplo, cómo la moneda aristocrática británica no es la libra esterlina, sino otra que dejó de imprimirse y de la que sólo queda el nombre, harto elocuente: la *guinea*, que equivale a una libra y un chelín. Se acuñaba con el oro obtenido gracias a la esclavitud en Guinea y revela como pocas cosas el papel que la esclavitud africana desempeñó en la riqueza de Occidente. La esclavitud en América de que habla este libro no es la misma de la sociedad clásica. Es *otra* esclavitud, vuelta a crear por el capitalismo en las plantaciones de América para su enriquecimiento. Por eso C. L. R. James, quien por cierto fue profesor de Williams, decía que en las Antillas, a

partir del establecimiento de grandes plantaciones, se creó una sociedad muy moderna, por paradójico que esto pueda parecer. En ellas, el esclavo era un hombre extraordinariamente moderno: producía azúcar para la exportación y consumía tasajo, que era importado. Ese esclavo, por horrible que fuera su vida, era un hombre esencialmente moderno, porque la esclavitud de las plantaciones antillanas es inexplicable sin la sociedad más moderna que el mundo conocía entonces: la sociedad capitalista; y esta última no existiría sin tal esclavitud. El propio Marx dice en *El capital* que la explotación del proletariado en Europa requería la esclavitud *sans phrase* en América. La esclavitud sin disfraz alguno. Sobre esto trata este libro de Williams que nos enseña, pues, a pensar de otra manera la historia de Occidente no como una gran aventura del espíritu, sino como una gran aventura de la rapiña humana; y el papel tan grande desempeñado por los esclavos de las Antillas en la edificación de Occidente.

El próximo libro a mencionar es apenas un libro: es un cuaderno que publicó en 1950 otro antillano, el martiniqueño Aimé Césaire, y se llama *Discurso sobre el colonialismo*. Es una impugnación feroz del colonialismo, donde Césaire hace frecuentes citas de un racista horrible que resulta no ser Hitler, sino Ernest Renan, el gran humanista francés.

En 1957 el mexicano Leopoldo Zea, a quien ya se ha mencionado, publica *América en la historia*, título dado a toda esta lección. En el libro, como en otros suyos que le siguieron, el autor se propone abordar, desde la perspectiva de nuestra América, el pensamiento occidental, incluyendo por supuesto el de Estados Unidos.

En 1958 el mexicano Edmundo O'Gorman publica *La invención de América. El universalismo de la cultura de Occidente*. Previamente había escrito el grueso volumen *La idea del descubrimiento de América*. Y en el libro anterior él juega con esa palabra que después va a ser tan frecuente en lengua inglesa, donde se habla de la invención de la tradición, la invención de la etnicidad, la invención de cualquier cosa. En español es distinto, porque ella no es sólo una palabra habitual entre nosotros, sino que tiene una larga progenie en la historiografía, donde se habló de la llegada de Colón a lo que sería llamado América como la invención de las Indias. *Invenio* es naturalmente la raíz latina de inventar. Pero en los diccionarios es frecuente que su primera definición sea *descubrir*, y, basado en este juego de palabras, para O'Gorman la invención de América es al mismo tiempo su descubrimiento y su imaginación. Tal es el tema del libro. Por eso tiene como subtítulo *El universalismo de la cultura de Occidente*, subtítulo que ha sido comentado de muy diversas maneras. Por ejemplo, para el chileno Miguel Rojas Mix revela que el autor es un europeizante irremediable, mientras que para el argentino Walter Mignolo pone en solfa el presunto universalismo de la cultura de Occidente: el subtítulo sería así irónico.

En 1961 el martiniqueño Frantz Fanon (quien fue alumno de Césaire) publicó *Los condenados de la tierra*, libro de gran impacto, que en Cuba se editó a instancias del Che. Cuando Césaire inventó el término *negritud* en su gran poema *Cuaderno de un retorno al país natal*, y aún antes, cuando tal vocablo no existía pero ya Marcus Garvey procedía de acuerdo con su razón de ser, la negritud era algo abstracto, vinculado a la etnia pero sin enraizamiento nacional. Fanon impugna la tesis de la negritud. Incluso en su ensayo “Antillanos y africanos” llega a decir: “El antillano, después de haber vivido el gran espejismo blanco, está viviendo ahora el gran espejismo negro”. Para él “lo negro” como “lo blanco” son abstracciones. Y como Fanon no creía que podía enraizarse en Martinica, pequeña colonia francesa, va a enraizarse en la Revolución Argelina, aunque su texto va más allá de esta última y piensa al mundo desde lo que él llama “los condenados de la tierra”, los países periféricos que entonces empezaban a ser llamados con entusiasmo el Tercer Mundo, y hoy se suelen denominar el Sur. Martí los llamó “los pobres de la tierra”, metáfora que tiene mucha similitud con la de Fanon. Este libro tuvo un impacto enorme que empezó a decrecer a medida que el Tercer Mundo dejó de estar de moda en las metrópolis. Pero Fanon, como el Che, con quien guarda similitudes, está regresando.

En 1968 el brasileño Darcy Ribeiro publicó *El proceso civilizatorio. Etapas de la revolución sociocultural*, libro de gran ambición y originalidad que se propuso, con ojos de nuestra América, volver a trazar el proceso civilizatorio de la humanidad. Es uno de los libros de más vasto horizonte nunca acometidos por un intelectual nuestro, y se complementa con el libro suyo que le seguiría, *Las Américas y la civilización*, del que he hablado en otras ocasiones, pues se trata de verdaderas obras maestras. Darcy mantuvo un diálogo con Marx bien interesante. Podríamos decir que él fue de esos autores que se reconocían dialogantes con Marx. Desde luego, en absoluto repetidor de consignas, pero tampoco un ignorante del gran aporte de Marx a la ciencia. Sólo que pensaba que buena parte del marxismo se había desarrollado en torno a un eje eurocéntrico, y él propuso un eje realmente ecuménico.

Por lo general (tal no es, por cierto, el caso de Darcy), hemos hablado de cómo desde nuestra América se piensa a Occidente. Ahora quiero nombrar un libro cuyo objetivo es otro, y tiene para nosotros un especial interés. Me refiero a la obra del guyanés Walter Rodney, *Cómo Europa subdesarrolló a África* (1972). Es curioso cómo van siendo publicados estos libros nombrados. El de Williams aparece en Estados Unidos; el de Césaire, en París; los de Zea y O’Gorman, en México; el de Fanon, nuevamente en París; el de Ribeiro, en Río de Janeiro; y el de Rodney, en Dar es Salam, Tanzania. Es el primero de estos libros que no es publicado inicialmente ni en Europa ni en América: aparece en África, y ello tiene que ver con la tesis del libro, claramente expresada

en su título. Rodney fue de una gran originalidad. Por ejemplo, cuando defendía la negritud lo hacía de manera convincente, aduciendo que en las Antillas de lengua inglesa la gran mayoría de la población es negra, y por tanto es democrático que los negros tengan el poder. El libro suyo de que hablamos es otra obra maestra del pensamiento de nuestra América, aunque no trate de explicarse, como Darcy, la totalidad de la historia humana, pero sí la dramática situación actual de África, que ha sido provocada por los países occidentales, los cuales pretenden culpar al África subsahariana de los males que ellos le produjeron.

El último autor que mencionaremos en esta lección, y en este curso, es el argentino Atilio A. Boron, a quien se debe, entre otras, la obra *Imperio & imperialismo. Una lectura crítica de Michael Hardt y Antonio Negri* (2002). Se trata de una sólida impugnación del libro *Imperio*, del estadounidense Hardt y el italiano Negri, que disfrutó a raíz de su aparición en el año 2000 de una considerable acogida en los medios de difusión occidentales. Aunque sus autores aseguran ser marxistas (y Negri lo había revelado en obras anteriores), de hecho el publicitado título se sumaba a quienes, desde un pensamiento presuntamente moderno, habían hecho creer que el imperialismo había dejado de existir. En los capítulos que se leerán del libro de Boron, se verá cómo él reivindica la existencia del imperialismo si bien sus rasgos han variado, aunque no en lo sustancial, desde que fueron estudiados en 1917 por Lenin. La obra de Boron constituye un admirable ejemplo de cómo el pensamiento de nuestra América ha madurado y es capaz de pensar al mundo con originalidad y audacia, dejando atrás lo que hace unas décadas se dio en llamar pensamiento posmodernista y otros “pos” elaborados por intelectuales occidentales que llegaron a plantear, por boca de Francis Fukuyama, en 1989, que la historia había llegado a su fin. La visible decadencia de los países que en Europa se llamaban socialistas, y que llegó a implicar su involución hacia el capitalismo, contribuyó grandemente a aquellas formas de pensamiento. Ellas influyeron también en nuestra América, pero actualmente se encuentran en retirada en el mundo entero, y el libro de Boron es un buen ejemplo de cómo está reverdeciendo, frente a lo que se ha llamado un “pensamiento único” (el de la derecha del capitalismo tardío), un pensamiento crítico que no sucumbe a las que han sido modas pasajeras, y en cambio enriquece a una izquierda que está en franco renacimiento, a medida que el neoliberalismo se revela cada vez más como insostenible para la humanidad.

RESUMEN

A DIFERENCIA de cierta concepción arcaica de la historia de las ideas, en el curso estas no se han presentado como si procedieran unas de otras. El pensamiento no nace tanto de otro pensamiento como de una realidad concreta. Aunque tampoco el pensamiento valioso sea meramente especular, lo que creo que es la falla de una concepción estrecha de las superestructuras. Por ejemplo, nos hemos remitido, a lo largo de estas lecciones, a determinadas circunstancias históricas, y hemos tratado de que los pensamientos abordados se relacionaran con esas circunstancias históricas. La primera de ellas fue la Emancipación, y se habló del pensamiento de la Emancipación. Pero ese pensamiento debía mucho a otros: por ejemplo, al pensamiento de la Ilustración. Lo que se vio, de manera muy fuerte, en Bolívar. Pero yo preferí subrayar la Emancipación y presentar su pensamiento no como un mero eco trasatlántico del de la Ilustración, sino como un pensamiento nacido *de* la Emancipación y *para* la Emancipación. En un segundo núcleo, se habló de la “patria del criollo”, con su reverso “o inventamos o erramos”. Se trató de un pensamiento relacionado con la voluntad de construir patrias independientes, que en un caso eran excesivamente deudoras de criterios occidentales, mientras en otro subrayaban la necesidad de autoctonía. A un tercer núcleo se le llamó “Contra la nueva metrópoli”: la primera respuesta nuestra a la emergencia del imperialismo. En “Tras el águila y la serpiente”, se asiste a cómo la Revolución Mexicana

de 1910, la primera gran revolución de nuestra América en el siglo XX, tuvo un notable impacto en el pensamiento de nuestra América. “Utopía y radicalización en nuestro pensamiento” se refirió, por una parte, a la voluntad de elaborar un conjunto de ideas liberadoras en nuestra América; y, por otro lado, a abrazar al marxismo como centro de tales ideas, pero con un desarrollo propio. Otro núcleo histórico que mencioné, “Inicios de la segunda independencia”, abrevia en el gran brote revolucionario en nuestra América después de la Revolución Mexicana: la Revolución Cubana iniciada en 1959, que asumiría un original carácter socialista. Como en el caso anterior, pero en mayor medida, en torno suyo van a crecer pensamientos críticos propios. Además de esta sucesión cronológica de importantes acontecimientos históricos desde la Emancipación hasta la Revolución Cubana, con sus correspondientes reverberaciones, me pareció oportuno mencionar la emergencia de conjuntos marginados en nuestra América: la América indígena, la América afroamericana y la mujer. Aunque esos conjuntos hubieran podido ser abordados en otro momento del curso, preferí que tuvieran alguna relación con las grandes transformaciones de la década de 1960, aunque no las subsumí en ella. Y, por último, hablé de la historia vista con ojos nuestros, con ojos no imperiales. Añado ahora que ello se hizo no sólo en el campo de las ciencias sociales, sino también en la literatura y otras artes. Piénsese en la novela de Alejo Carpentier *El Siglo de las Luces*, que, como otras obras de Carpentier, aunque esta vez en grado sumo, mira a la historia europea con ojos nuestros. En lo que toca a las Antillas, esto no era enteramente nuevo, y basta recordar el caso de la Revolución Haitiana, cuyos portavoces de ninguna manera hubieran aceptado el criterio de Hegel según el cual Napoleón era “el secretario del Espíritu Universal”, y en cambio hubieran suscripto la opinión de Martí según la cual quien quiso restablecer la esclavitud en las Antillas era “el corso vil, el Bonaparte infame”.

Me parece aleccionador que hayamos concluido aludiendo a una obra que refuta, con sólidos criterios, la idea de que el imperialismo, en la forma particularmente violenta que ha asumido en su fase neoliberal, haya desaparecido. La tarea de los intelectuales latinoamericanos y caribeños no puede ser repetir miméticamente lo que una y otra vez Occidente nos propone como verdades (desde el mentido “Descubrimiento” hasta la supuesta evaporación del imperialismo), sino arribar al pensamiento propio de lo que Bolívar llamó un “pequeño género humano”: el cual, por otra parte, sólo de esta manera logrará desembocar de veras en esa patria que es la humanidad, como sentenció José Martí.

BIBLIOGRAFÍA

- Acosta Saignes, Miguel 1983 "Cómo repudia una clase social a su Libertador" en *Casa de las Américas* (La Habana) N° 138, mayo-junio.
- Alberdi, Juan Bautista 1991 *Bases y puntos de partida para la organización política de la República Argentina* (Buenos Aires: Plus Ultra).
- Anderson, Benedict 1993 *Comunidades imaginadas. Reflexiones sobre el origen y la difusión del nacionalismo* (México DF: Fondo de Cultura Económica).
- Bello, Andrés 1981 "Discurso en la instalación de la Universidad de Chile" en *Andrés Bello: 1781-1981* (Santiago de Chile: Editorial Universitaria).
- Bilbao, Francisco 1986 "Iniciativa de la América. Idea de un Congreso Federal de las Repúblicas" en Zea, Leopoldo (comp.) *Ideas en torno de Latinoamérica* (México DF: UNAM-UDAL) Vol. I y II.
- Bolívar, Simón 1812 "Manifiesto de Cartagena". En <http://www.geocities.com/Athens/Acropolis/7609/bolivar/cartagena.html>.
- Bolívar, Simón 1986a "Carta de Jamaica" en Zea, Leopoldo (comp.) *Ideas en torno de Latinoamérica* (México DF: UNAM-UDUAL) Vol. I y II.
- Bolívar, Simón 1986b "Discurso de Angostura" en Zea, Leopoldo (comp.) *Ideas en torno de Latinoamérica* (México DF: UNAM-UDUAL) Vol. I y II.

- Boron, Atilio A. 2002 *Imperio & imperialismo. Una lectura crítica de Michael Hardt y Antonio Negri* (Buenos Aires: CLACSO).
- Bosch, Juan 1970 *De Cristóbal Colón a Fidel Castro: el Caribe, frontera imperial* (Barcelona: Alfaguara).
- Britto García, Luis 1995 “La utopía contraataca” en *Casa de las Américas* (La Habana) N° 201, diciembre.
- Casa de las Américas* 1985 (La Habana) N° 152, septiembre-octubre.
- Castro, Fidel 1983 *José Martí, el autor intelectual* (La Habana: Centro de Estudios Martianos).
- Castro, Fidel 2003 *Primera y Segunda Declaración de La Habana* (Buenos Aires: Nuestra América).
- Castro, Fidel 2005 *La historia me absolverá* (Buenos Aires: Ediciones Luxemburg).
- Césaire, Aimé 1986 “Discurso sobre el colonialismo” en Zea, Leopoldo (comp.) *Ideas en torno de Latinoamérica* (México DF: UNAM-UDUAL) Vol. I y II.
- Fernández Retamar, Roberto 1965 “Martí en su (tercer) mundo” en *Revista Cuba Socialista* (La Habana) N° 41, enero.
- Fernández Retamar, Roberto 1993 “Carta de Julio Cortázar a Roberto Fernández Retamar sobre la muerte del Che” en *Fervor de la Argentina* (Buenos Aires: Ediciones del Sol).
- Fernández Retamar, Roberto 1999 “Caliban. Quinientos años más tarde”. En <<http://www.lajiribilla.cu>>.
- Fernández Retamar, Roberto 2000 *Caliban* (La Habana: Letras Cubanas).
- Fernández Retamar, Roberto 2003 “Leopoldo Zea, incitador de América” en *Algunos usos de civilización y barbarie* (La Habana: Letras Cubanas).
- Fernández Retamar, Roberto 2003a “Nuestra América y Occidente” en *Algunos usos de civilización y barbarie* (La Habana: Letras Cubanas).
- Fernández Retamar, Roberto 2003b “Releyendo el undécimo tomo [de las Obras Completas de Alfonso Reyes]” en *Algunos usos de civilización y barbarie* (La Habana: Letras Cubanas).
- Fernández Retamar, Roberto 2003c “Un siglo para el Amauta [sobre José Carlos Mariátegui]” en *Algunos usos de civilización y barbarie* (La Habana: Letras Cubanas).
- Fernández Retamar, Roberto 2004 *Todo Caliban* (Buenos Aires: CLACSO).
- Fischer, Sybille M. 2003 “Constituciones haitianas: ideología y cultura posrevolucionarias” en *Casa de las Américas* (La Habana) N° 233, octubre-diciembre.

- Galich, Manuel 2004 (1979) *Nuestros primeros padres, lección de rigor y amenidad en la difusión de la historia* (La Habana: Casa de las Américas).
- Ghiano, Juan Carlos 1976 “Una página inédita de Pedro Henríquez Ureña” en *La Nación* (Buenos Aires) 23 de mayo.
- González Casanova, Pablo 1978 *Imperialismo y liberación en América Latina. Una introducción a la historia contemporánea* (México DF: Siglo XXI).
- González Casanova, Pablo 1986 “Indios y negros en América Latina” en Zea, Leopoldo (comp.) *Ideas en torno de Latinoamérica* (México DF: UNAM-UDUAL) Vol. I y II.
- González Prada, Manuel 1904 “Nuestros Indios” en *Horas de Lucha*. En <<http://www.evergreen.loyola.edu/~tward/GP/libros/horas/horas19.html>>.
- Guevara, Ernesto Che 1956 “Canto a Fidel”. En <<http://www.rguama.co.cu/paginas/che/canto.htm>>.
- Guevara, Ernesto Che 1960 “Notas para el estudio de la ideología de la Revolución Cubana”. En <<http://www.filosofia.cu/che/chet4c.htm#04>>.
- Guevara, Ernesto Che 1986 “El Hombre Nuevo” en Zea, Leopoldo (comp.) *Ideas en torno de Latinoamérica* (México DF: UNAM-UDUAL) Vol. I y II.
- Guevara, Ernesto Che 1991 “Apuntes de lectura” en *Casa de las Américas* (La Habana) N° 184, julio-septiembre.
- Guevara, Ernesto Che 2005 “Discurso de Argel (extractos)”. En <<http://pcr-arg.com.ar/cuadnot.asp?id=2>>.
- Halperin Donghi, Tulio 1979 *Proyecto y construcción de una nación: Argentina 1846-1880* (Caracas: Biblioteca Ayacucho).
- Henríquez Ureña, Pedro 1925 “Patria de la Justicia” en *La Utopía de América* (Buenos Aires: La Plata Estudiantina). En <<http://www.ensayistas.org/antologia/XXA/h-urena/phu.htm>>.
- Henríquez Ureña, Pedro y Reyes, Alfonso 1986 *Correspondencia 1907-1914* (México DF: Fondo de Cultura Económica).
- Ingenieros, José 1986 “José Vasconcelos” en Zea, Leopoldo (comp.) *Ideas en torno de Latinoamérica* (México DF: UNAM-UDUAL) Vol. I y II.
- James, C. L. R. 1989 (1938) *The Black Jacobins* (New York: Vintage Books).
- Larguía, Isabel y Dumoulin, John 1971 “Hacia una ciencia de la liberación de la mujer” en *Casa de las Américas* (La Habana) N° 65-66, marzo-junio.
- Mariátegui, José Carlos 1928 “El problema indio” en *Siete Ensayos de Interpretación de la Realidad Peruana*. En <<http://www.yachay.com.pe/especiales/7ensayos/index.htm>>.

- Martí, José 1889 “Congreso Internacional de Washington. Su historia, sus elementos y sus tendencias” en *Casa de las Américas* (La Habana) N° 223. En <<http://www.casadelasamericas.com/revistacasa/223>>.
- Martí, José 1891 “Nuestra América” en *La Revista Ilustrada de Nueva York* (Nueva York) 1° de enero.
- Martí, José 1895 “Carta a Manuel Mercado” en *Obras completas* (La Habana) Tomo V Epistolario. En Proyecto Pensamiento Cubano <<http://www.filosofia.cu/marti/mt05250.htm>>.
- Martí, José 1975a “Una distribución de diplomas en un colegio de los Estados Unidos” en *Obras Completas* (La Habana: Editorial de Ciencias Sociales).
- Martí, José 1975b “Autores americanos aborígenes” en *Obras completas* (La Habana: Editorial de Ciencias Sociales).
- Miyoshi, Masao 1993 “Del colonialismo al transnacionalismo” en *Critical Inquiry*, verano.
- Paz, Octavio 1990 *Pequeña crónica de grandes días* (México DF: Fondo de Cultura Económica).
- Ribeiro, Darcy 1995 (1981) *Utopía Salvaje. Nostalgias de la inocencia perdida. Una fábula* (Buenos Aires: Ediciones del Sol).
- Rodó, José Enrique 1986 “Ariel (fragmento)” en Zea, Leopoldo (comp.) *Ideas en torno de Latinoamérica* (México DF: UNAM-UDUAL) Vol. I y II.
- Rodríguez, Simón 1975 *Sociedades Americanas en 1828: cómo serán y cómo podrían ser en los siglos venideros* (Caracas: Centauro).
- Rodríguez, Simón 1982 *Inventamos o erramos* (Caracas: Monte Ávila).
- Romero, José Luis 1977 “Prólogo” en Romero, Luis Alberto (comp.) *Pensamiento político de la Emancipación (1790-1825)* (Caracas: Biblioteca Ayacucho) Tomo I.
- Sarmiento, Domingo Faustino 1986 “Conflicto y armonías de las razas en América (Conclusiones)” en Zea, Leopoldo (comp.) *Ideas en torno de Latinoamérica* (México DF: UNAM-UDUAL) Vol. I y II.
- Sarmiento, Domingo Faustino 1997 *Facundo. Civilización y barbarie* (Buenos Aires: Losada).
- Underwood Faulkner, Harold 1972 *Historia económica de los Estados Unidos* (La Habana: Editorial de Ciencias Sociales).
- Vasconcelos, José 1986 “El pensamiento iberoamericano” en Zea, Leopoldo (comp.) *Ideas en torno de Latinoamérica* (México DF: UNAM-UDUAL) Vol. I y II.

PRESENTACIÓN

SABRINA GONZÁLEZ*

EMPUÑANDO LAS PLUMAS PARA AMPLIAR EL DEBATE

¿CÓMO REFLEXIONAR sobre la historia de nuestra América desde nuestra América? A lo largo de cada una de sus lecciones Roberto Fernández Retamar nos ha enseñado a pensar desde y sobre nuestra región recuperando críticamente los aportes que desde fuera de ella hemos recibido para ejercer una libertad verdaderamente emancipadora en la apropiación de nuestra historia.

Pensamiento de nuestra América: autorreflexiones y propuestas fue un curso a distancia que contó con alumnos/as de Argentina, Brasil, Chile, Colombia, Panamá, Paraguay, México y Uruguay, que acompañaron al profesor Fernández Retamar en un itinerario vivaz y comprometido por las complejas realidades enfrentadas por nuestra América desde su “descubrimiento”.

Las páginas precedentes despliegan la delicada y sutil mayéutica del poeta y ensayista cubano quien, fiel a sus convicciones, provocó a sus alumnos/as con una propuesta digna del espíritu de otro gran pensador cubano, Julio Antonio Mella. Se les pidió a los participantes del curso que escribieran un ensayo final, reflejo de sus reflexiones y

* Coordinadora tutorial del curso a distancia *Pensamiento de nuestra América: autorreflexiones y propuestas*, impartido por el Profesor Roberto Fernández Retamar en la plataforma del Campus Virtual de CLACSO durante los meses de octubre a diciembre de 2004.

pensamientos sobre su América. “El intelectual es el trabajador del pensamiento” decía Mella, y con el acicate de esta convicción se convocó a los/as alumnos/as a “empuñar la pluma para combatir las iniquidades que padecen nuestros pueblos”.

No por osada la consigna fue menos bienvenida y aceptada. Los/as participantes del curso obsequiaron al profesor con singulares trabajos cuya calidad y dedicación merecen ser destacadas en cada uno de los casos. Sin embargo, por razones de espacio, debió hacerse una selección ante la imposibilidad de publicar la totalidad de los ensayos recibidos. El profesor Fernández Retamar destacó en su evaluación las perspectivas de los tres trabajos que se publican en esta segunda parte del libro y cuyo mérito el lector podrá descubrir en cada trazo.

Los escritos escogidos muestran la impronta indeleble del maestro. Fernández Retamar aboga por un universalismo sin exotismos. Alejandro Casas, magíster e investigador uruguayo en el área de los movimientos sociales, sociedad civil y pensamiento latinoamericano, responde a la altura de tan atinada recomendación en su “Pensamiento crítico y marxismo en América Latina: algunas trayectorias entre Bolívar y Mariátegui”. Casas tendrá presente que nuestra América no es Occidente, tampoco su negación, ni se reconoce en el Oriente. Como trabajador del pensamiento, su pluma buscó incursionar en la elaboración de una articulación entre marxismo y un pensamiento crítico genuinamente latinoamericano en el período histórico que se inicia luego de la primera independencia. Por su parte, Ricardo Romo Torres, doctor en sociología por la Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM), recuperó la apuesta poético-epistémica de quien lo guiara en estos meses por las prosas latinoamericanas. La emancipación de los pueblos se dice de múltiples formas y encuentra expresión en las diversas artes que pincela Romo Torres en su “Contribuciones en torno a una visión epistémico-poética desde nuestra América”. Las Américas indígena y negra y el papel de la mujer se despliegan en notas poéticas sobre el sufrimiento, la solidaridad y la dignidad. La apuesta es clara: se trata de sostener la esperanza en la posibilidad de diseñar una patria *nuestramericana*. Finalmente, Alicia Rubio, licenciada en Historia por la Universidad Nacional de Córdoba, Argentina, sigue a Retamar en la articulación de dos dispositivos discursivos propios de las utopías: el relato crítico y el proyecto de futuro utópico como horizonte de perfectibilidad superadora de las injusticias del orden vigente. ¿Qué es lo que sucede cuando los imaginarios sociales imperantes son interpelados por perspectivas alternativas?, se pregunta la autora de “Distopías latinoamericanas e imaginarios sociales”. Su recorrido por las denominadas distopías o descripciones de sociedades erradas recopila lúcidas observaciones de latinoamericanos ilustres como Esteban Echeverría, Ezequiel Martínez Estrada, Fidel Castro y Eduardo Galeano, que no pueden dejar de ser leídas una vez más.

No puedo terminar estas líneas introductorias sin expresar mi profundo agradecimiento al profesor Roberto Fernández Retamar por haberme brindado la posibilidad de trabajar junto a él en la coordinación tutorial de esta iniciativa que hoy encuentra un corolario provisorio en esta publicación.

Una vez más, el Aula 555 del Campus Virtual de CLACSO abre simbólicamente sus puertas para ofrecer el fruto del trabajo docente y el aprendizaje cotidiano que, en la investigación de estos como de otros temas acuciantes, pueden ser considerados puntos de partida para un renovado y más amplio debate sobre nuestra América.

ALEJANDRO CASAS*

PENSAMIENTO CRÍTICO Y MARXISMO EN AMÉRICA LATINA: ALGUNAS TRAYECTORIAS ENTRE BOLÍVAR Y MARIÁTEGUI¹

INTRODUCCIÓN

En este artículo pretendemos incursionar en la cuestión de la búsqueda y elaboración de un pensamiento genuinamente latinoamericano, junto con sus intersecciones crecientes con el campo del marxismo, lo que se ha visto reflejado de diversas formas en estos últimos dos siglos².

* Magíster, doctorando en Servicio Social y miembro del Grupo de Estudios de América Latina (GEAL) por la UFRJ-Brasil. Profesor Adjunto en la Facultad de Ciencias Sociales de la Universidad de la República y Asistente Social en la Intendencia de Montevideo, Uruguay. Investigador en el área de los movimientos sociales, sociedad civil y pensamiento latinoamericano.

1 Mi agradecimiento a l@s compañer@s de CLACSO y particularmente al Profesor Roberto Fernández Retamar por su orientación y la posibilidad de participar del curso sobre *Pensamiento de nuestra América: autorreflexiones y propuestas* del Campus Virtual de CLACSO en el marco del cual fue preparado, en lo fundamental, el presente trabajo.

2 Sin pretender agotar este debate, queremos indicar de todas formas que partimos de la base de que el marxismo “latinoamericano”, a partir sobre todo de la producción de Mariátegui y de otros desarrollos posteriores en América Latina, pasaría a estar vinculado o incluso ubicado dentro del campo de lo que se puede llamar pensamiento o teoría crítica latinoamericanos. Si en sus orígenes estos últimos contaban con escasas o nulas influencias del marxismo (inclusive por lógicas razones temporales), pasan luego a nutrirse de impor-

Asumimos la complejidad de los pensamientos involucrados en estos debates, los distintos marcos y procesos históricos regionales y locales a los que se vincularon, y los diversos campos temáticos y disciplinarios desde los que fueron elaborados y con los que dialogaron. Intentaremos ir recuperando algunos de los momentos más importantes de la nunca acabada búsqueda y elaboración de un (o varios) pensamiento crítico latinoamericano, donde el marxismo ha tenido un espacio cada vez más importante. Para ello, y por razones de espacio, haremos un recorte histórico y de autores, dejando de lado la producción posterior a la década del treinta del siglo pasado, y comenzando a partir del pensamiento de la “primera independencia”. Antes intentaremos fundamentar brevemente la importancia y necesidad de profundizar en una perspectiva de pensamiento o teoría crítica latinoamericanas.

¿TIENE SENTIDO APOSTAR HOY A UN PENSAMIENTO CRÍTICO LATINOAMERICANO?

Algunas preguntas asoman inmediatamente: ¿será que tiene sentido todavía hoy reivindicar la necesidad de un pensamiento y una teoría crítica volcados hacia América Latina? ¿No corremos el riesgo de caer en una visión regionalista –“singularista”– de la teoría y del pensamiento social, en la medida en que el capitalismo se ha “mundializado” a pasos agigantados y las determinaciones regionales tienden a ser subsumidas cada vez más en un horizonte global? ¿Será que América Latina conforma todavía una unidad (diferenciada) desde el punto de vista geoeconómico, social, político y cultural?³.

tantes aportes de este. De todas maneras, vale indicar que ni todo ni cualquier “marxismo” (sobre todo aquel que se aleja del núcleo metodológico fundante de Marx, y que a su vez no aporta elementos para tematizar adecuadamente la particularidad latinoamericana) podría colocarse dentro del campo del pensamiento crítico latinoamericano, ni todo pensamiento crítico latinoamericano se agotaría en la producción del marxismo crítico. Por ello, partiendo de sus múltiples intersecciones, puntos de contacto y mutua fertilidad heurística, en un sentido amplio nos referiremos a un mismo campo, mientras que, en un sentido estricto, nos referiremos a ámbitos diferenciados, reconociendo la autonomía relativa de dichos espacios y aportes. Descartamos pues una exclusividad del marxismo en relación con la verdad –retomando en este sentido ciertos componentes de verdad y de corrección metodológica presentes en otras perspectivas teóricas– pero también rechazamos una postura ecléctica y falsamente pluralista. Una posición verdaderamente pluralista en cuestiones teórico-epistemológicas supone respeto y apertura hacia lo diferente, a la vez que debate y confrontación de ideas, como también un criterio del desarrollo de la propia ciencia (Coutinho, 1991: 14). En este sentido, preferimos hablar de una opción por un “marxismo crítico”, en el entendido de que es un campo teórico-metodológico que debe también ser conjugado en plural, y que lamentablemente en no pocas ocasiones su tratamiento esclerosado y dogmático lo ha alejado de su centralidad crítica y transformadora.

3 Partimos de la base de que la unidad de la América Latina no puede anular su amplia diversidad, y de que tampoco podemos sostener una “esencialización” de la realidad latinoamericana. Al respecto, a pesar de los trazos comunes que creemos que presentan nuestra

Sin duda estas preguntas, advertencias y peligros deben ser tomados en cuenta. Sin embargo, entendemos que el desafío está puesto nuevamente en la necesidad del renacimiento y fortalecimiento de dichos estudios por parte de las sociedades y los intelectuales latinoamericanos. Indicaremos aquí sólo algunos motivos y razones para ello:

a) América Latina presenta una relativa unidad geopolítica y geoeconómica en el contexto del capitalismo global. Una señal de ello radica en la creciente conformación de bloques regionales a nivel mundial, dentro de los cuales, en la actual coyuntura, el mayor énfasis está puesto en la necesidad económica y la voluntad política de articulación política, económica y también socio-cultural a nivel de nuestros países⁴.

b) América Latina presenta una relativa potencialidad en cuanto a sus características comunes en términos lingüísticos y socio-culturales, a “pesar de” (o mejor dicho, contando con) su riquísima diversidad. Decimos potencialidad más que efectiva concreción, ya que la propia inserción de América Latina en el capitalismo global y en la actual etapa de “globalización” o “mundialización” ha estado marcada históricamente por la fragmentación y la dominación socio-cultural, lo que ha dificultado obviamente el intercambio mutuo y el reforzamiento de los lazos de cooperación y comunicación entre los diversos países, pueblos y culturas latinoamericanos⁵.

región y nuestros países, y que luego abordaremos, compartimos lo dicho por José Aricó: “Cuando hablamos de América Latina, nos referimos a una realidad pre-constituida que efectivamente no lo es, que representa antes un problema, una construcción incompleta, o –como dijo Mariátegui, al referirse a la nación peruana– un proyecto a realizar. Es que, como tal, incluye y vuelve uniformes diversidades profundas y experiencias diferentes, heterogeneidades estructurales y económicas inmensas, pluralidades étnicas y poderes regionales que debilitan un Estado nacional incapaz de afirmarse como tal. En tanto que proyecto incompleto se encuentra siempre en la línea de nuestro horizonte y nos incita a preguntarnos sobre nuestro destino, sobre lo que somos o queremos ser” (Aricó, 1988: 29).

4 Por ejemplo, en la discusión sobre los destinos del Mercado Común del Sur (MERCOSUR), la Comunidad Andina o la reciente creación de la Comunidad Sudamericana de Naciones y la propuesta de la Alternativa Bolivariana de las Américas (ALBA) en oposición al Área de Libre Comercio de las Américas (ALCA), etc. Obviamente estos procesos están plagados de contradicciones, intereses contrapuestos y presiones importantísimas por parte de los centros hegemónicos de poder económico-financiero y político mundial, y cuentan en no pocos casos, sobre todo frente a las orientaciones más progresistas de algunos de dichos acuerdos, con sostenidas resistencias internas de parte de sectores vinculados a los intereses del gran capital, sobre todo del transnacional.

5 Un paso fundamental a nivel comunicacional para revertir estos procesos acaba de ser dado con el comienzo de las emisiones de Telesur, con su lema “Nuestro Norte es el Sur”, bajo el impulso decidido del gobierno venezolano y el apoyo de los gobiernos actuales de Cuba, Argentina y Uruguay.

c) Es posible pensar a América Latina en términos de su formación económico-social y de la agudización de su carácter de periferia y semi-periferia del sistema capitalista como un todo en las últimas décadas (situación compartida naturalmente con otras regiones de la periferia capitalista, e incluso con ciertas áreas del capitalismo central), en el marco del avance, apogeo y “crisis” actual de las políticas y concepciones neoliberales. Este carácter dependiente y subordinado (con grados diferenciados de semi-integración o integración plena, según los ciclos históricos y las regiones o países) es una característica permanente de la región latinoamericana a lo largo de toda su historia moderna⁶.

Pero parecería ser necesario dar algunos pasos más en esta brevísima presentación, para dar cuenta de la cuestión y la “necesidad” de un pensamiento crítico latinoamericano. En este sentido, como nos muestra Roberto Fernández Retamar en “Nuestra América y Occidente” (2003a), la particularidad de nuestras trayectorias históricas hace que no seamos propiamente Occidente, aunque tampoco su negación, así como no nos podemos “reconocer” directamente en el Oriente. Somos “Nuestra América”, o América Latina, o “el Otro Occidente” (Infranca, 2000: 60) y, por otra parte, estamos insertos lógicamente en el mundo. Esto hace que sea necesario “pensarnos” a través de un pensamiento propio, original, adaptado a nuestras particularidades y circunstancias, lo que no niega por supuesto el recibir e interactuar con lo mejor del pensamiento, las teorías y la cultura occidental, así como de otras regiones y culturas. Como mero ejemplo vaya el hecho de que el propio marxismo nace en el seno de la Europa Occidental y es para nosotros de vital importancia.

Por otra parte, la necesidad de un pensamiento o teoría crítica latinoamericanos también parece ser una cuestión cada vez más impuesta por la propia realidad social y política que están viviendo nuestros pueblos. Además de –y acompañando a– los cambios progresistas y a la izquierda procesados en varios de los gobiernos de la región en estos últimos años, así como de la vitalidad de muchos movimientos sociales radicales e incluso anticapitalistas, hoy reaparecen con fuerza la figura y el ideario de Simón Bolívar o José Artigas para la integración latinoamericana; la prédica y prácticas antiimperialistas y radical-democráticas de José Martí; la importancia del pensamiento de un marxismo “que no sea calco y copia” sino “creación heroica”, como el

6 Este proceso puede indicarse tanto desde la época colonial, pasando por el período de la “hegemonía inglesa” durante buena parte del siglo XIX, hasta la historia contemporánea del siglo XX, acentuando en la actualidad los rasgos del “desarrollo desigual y combinado” del capitalismo y de las formaciones sociales latinoamericanos.

de Mariátegui o el del Che Guevara, así como el espíritu creativo del análisis de un Raúl Prebisch o un Celso Furtado; las “teorías de la dependencia”, la educación popular liberadora, la teología, la ética o la filosofía de la liberación⁷; la narrativa, la ensayística y el pensamiento críticos latinoamericanos en general, etc. Cada vez “precisamos” más recuperar y recrear estos aportes, y esto también en la medida en que parecen acompañarse con los cambios que América Latina está impulsando e intentando construir cada vez con mayor urgencia⁸.

Entendemos que estas dimensiones, sin desmerecer ni desconocer el peso de otras determinaciones, hacen posible (y necesario) continuar pensando teóricamente (y ya no sólo estrictamente en términos políticos) la particularidad latinoamericana (en términos de síntesis entre lo singular y lo universal). No parece ser redundante afirmar que no se trata tampoco de retomar cualquier tipo de pensamiento o elaboración teórica sobre América Latina, sino aquel que apunta en un sentido crítico (y obviamente nutriéndose con los aportes más fértiles

7 Con relación a la ética y la filosofía de la liberación, el uruguayo José Luis Rebellato sostenía la existencia de un desarrollo maduro y riguroso de esta última, destacando cuatro líneas de avance teórico. En primer lugar, señala el acercamiento y discusión entre aquella última y corrientes filosóficas representativas de la reflexión ética contemporánea, superando tanto una perspectiva eurocéntrica como provincialista, sobre todo a partir del trabajo de su mayor exponente, el filósofo argentino Enrique Dussel. En segundo lugar, destaca el papel de filósofos y teólogos europeos identificados con la perspectiva de liberación, como el italiano Giulio Girardi. En tercer lugar, indica el abordaje de tipo político relativo al carácter de la democracia y las utopías en la reflexión del costarricense Franz Hinkelammert. Finalmente, resalta las contribuciones de Paulo Freire y de pensadores teólogos latinoamericanos como Juan Luis Segundo, Gustavo Gutiérrez, Pablo Richard, Joseph Comblin, Leonardo y Clodovis Boff, así como la figura de Ignacio Ellacuría (Rebellato, 1995: 154-155). Creo no exagerar y hacer justicia si incorporamos en esta lista la importante producción del propio José Luis Rebellato, lamentablemente fallecido en 1999.

8 Se vuelve imprescindible, en este sentido, evitar tanto los formatos de un universalismo abstracto de determinadas concepciones teóricas, que podrían ser importadas y trasladadas sin mediaciones históricas y geopolíticas a cualquier tiempo y espacio, así como los de un singularismo e historicismo radical (de naturaleza básicamente empirista) igualmente deformantes. De lo que se trata aquí es nada menos que de la relación entre los procesos históricos reales y las concepciones teóricas –o entre la praxis social y la teoría– donde, partiendo desde una concepción ontológica del ser social (desde una interpretación inspirada, no de forma exclusiva, en la lectura de Lukács sobre la obra de Marx), la primacía *en última instancia* es de la propia praxis socio-histórica por sobre la teoría. Al respecto, valen las certeras palabras y advertencias metodológicas de José Aricó, al referirse en concreto a la influencia del pensamiento de Antonio Gramsci en América Latina (y que podemos extrapolar para el campo del resto del marxismo y del pensamiento crítico en general): “La definición de nuestra ‘geografía’ presupone una inversión de los términos que atribuya la calidad de verdadero tema de investigación a aquellos movimientos cuyas demandas de algún modo encuentran en las ideas de Gramsci lo que les permite elevarse a la teoría y confrontarse con la realidad histórica. En otras palabras: supone una reconstrucción capaz de mostrar los vínculos evidentes entre los procesos reales y el esfuerzo de elaboración de la teoría” (Aricó, 1988: 29).

de la tradición marxista), con perspectiva *latinoamericanista*, *antiimperialista*, *socialista* y *liberadora*.

Hechas estas breves consideraciones y fundamentaciones previas, vayamos pues a la recuperación de algunos trazos de estas concepciones que comenzaron a afirmarse en nuestra América ya en los tiempos de la “primera independencia”.

EL PENSAMIENTO Y LAS IDEOLOGÍAS EN LA “PRIMERA” INDEPENDENCIA

Como nos indica José Luis Romero (1977), existió una diversidad de “modelos” ideológicos y políticos “importados” de otras latitudes que estaban en juego en los procesos independentistas, pero la propia dinámica de los acontecimientos por estas latitudes generó “corrientes de ideas”, estrictamente arraigadas a esas situaciones, que por lo general estaban vagamente formuladas y carentes de precisión conceptual, pero que no repetían mecánicamente los contenidos dados en Europa o Norteamérica. En este sentido, podríamos identificar varios ejes de dichas luchas político-ideológicas, muchos de ellos entrelazados pero combinados en distintos grados: conservadores y jacobinos, centralistas y federalistas, monárquicos y republicanos, democráticos y elitistas, seculares y eclesiales, etc. Como nos lo muestra Fernández Retamar (2004: I)⁹, muchas veces se coincidía entre las distintas orientaciones de las luchas de la independencia sobre los contenidos políticos pero no así sobre los sociales, distinguiendo entre conservadores y jacobinos.

Del lado de los más jacobinos puede ubicarse, en primer lugar, a los haitianos (Toussaint L'Ouverture, Jean-Jacques Dessalines), que conducen una revolución popular e igualitarista contra el imperio francés y deciden abolir la esclavitud y la servidumbre. Aquí es interesante notar el cuestionamiento que hace Fernández Retamar respecto del carácter supuestamente oligárquico y elitista de los procesos de independencia en Hispanoamérica, idea que no parece justificable según el autor¹⁰, y

9 Nos referimos aquí a la Lección I del curso del Campus Virtual de CLACSO sobre *Pensamiento de nuestra América: autorreflexiones y propuestas*, dictado por el Prof. Fernández Retamar durante el año 2004. De aquí en más utilizaremos esta forma de cita para remitir a las lecciones correspondientes reproducidas en esta publicación.

10 Esta visión es compartida por Aricó en su clásico e importante trabajo sobre *Marx y América Latina*, donde, en lo que aquí nos interesa resaltar, indica que resultaba sorprendente que Marx, no habiendo comprendido cabalmente a la América Latina de su tiempo y menos la naturaleza del fenómeno bolivariano, “no haya prestado atención alguna a las referencias acerca de la actitud de los distintos sectores sociales latinoamericanos ante la guerra de independencia, las rebeliones campesinas o rurales contra las élites criollas que dirigían la revolución, la endeblesz de las apoyaturas políticas de dichas élites entre

de la cual el ejemplo haitiano es uno entre otros, aunque seguramente el más radical. Al respecto de otros ejemplos indica este autor:

A Hidalgo y Morelos en México los seguían en gran medida pobres e indios. Algo parecido puede decirse de quienes peleaban junto a Artigas en la Banda Oriental [...] A él se debe una precoz reforma agraria favorable a los indios. Y, con variantes, jacobinos han sido llamados también Nariño en Colombia, Gual y De España en Venezuela, Moreno y Monteagudo en Argentina, el Doctor Francia en Paraguay (2004: I).

En el segundo período de la (primera) independencia fueron inspiradoras las posturas de Moreno con su *Plan*, la de Bolívar con su *Manifiesto de Cartagena* y la convocatoria a “guerra o muerte” de Morelos, con sus afanes jacobinistas construyendo a sangre y fuego un nuevo orden político, social y económico frente a las amenazas de la contrarrevolución española (Romero, 1977: 5-6).

Un comentario aparte merecerían la figura y los alcances del pensamiento político y social de Bolívar. Simplemente diremos al respecto que, siguiendo a Fernández Retamar (2004: I), su pensamiento político fue muy complejo. Por su importancia lo reclamarán sobre todo los futuros revolucionarios, como Francisco Bilbao, José Martí, luego Fidel Castro y el Che Guevara, así como la actual revolución bolivariana. Una de las características que distinguen a Bolívar del resto de las figuras de la independencia es que fue un gran escritor, y no sólo un gran estadista, pensador o gran militar. Aquí radica uno de los grandes méritos de Bolívar, en el haber sabido conjugar la claridad conceptual y doctrinaria con una clara visión estratégica (y ya no tacticista o cortoplacista), basada en principios progresistas de organización política y democrática, pero anclados también en un fuerte realismo político (que hace que lo descartemos como un utopista), sabiéndose adaptar a los distintos momentos y desafíos que le fue presentando el proceso independentista. Tuvo ciertamente una visión americana¹¹, aunque

los sectores populares de la población, y más en particular entre los negros y los indios, quienes tendían a sostener la causa de los españoles; el alcance de la abolición del pongo y la mita; la distinta característica de las guerras de independencia entre el Sur, donde las élites urbanas habían logrado mantener el control del proceso evitando el peligro de una abierta confrontación entre pobres y ricos, y México, donde la revolución comenzó siendo una rebelión generalizada de campesinos y de indígenas; en fin, el profundo temor que embarga a la clase gobernante ante la posibilidad de un proceso que reprodujera los hechos de la sublevación indígena de Túpac Amaru, o la rebelión negra en Haití” (Aricó, 1982: 134-135).

11 Esta visión americanista en Bolívar y en otros líderes, intelectuales y revolucionarios posteriores ya era percibida con claridad por aquel en cuanto a su necesario contenido antiimperialista. En este sentido es claramente premonitoria su visión sobre el expansio-

meridional, que compartió con grandes dirigentes como San Martín y Sucre y, en parte, con Artigas y otros.

Un apretado paréntesis se hace necesario aquí. Podríamos centrarnos también (aunque esto excede ampliamente este artículo) en el análisis que el propio Marx realizó en su tiempo sobre algunos procesos y figuras del proceso independentista latinoamericano¹², particularmente en el trabajo sobre Bolívar, titulado “Bolívar y Ponte”, de 1858. José Aricó profundizará en el análisis de las posibles razones que habrían llevado a Marx a escribir dicho texto, estableciendo la hipótesis de que habría existido una relación entre una “prejuiciosa perspectiva *política* antiautoritaria y antibonapartista –desde la cual Marx analizó concretamente el fenómeno bolivariano– y la revitalización de ciertas categorías de matriz hegeliana, que, habiendo quedado relegadas en su pensamiento, parecen reaflorescer en el examen de América Latina”, como aquella de “pueblos o naciones sin historia” (1982: 32). Incluso dirá, y lo argumentará de forma convincente, que otro tipo de análisis podría haber sido realizado por Marx, ya que tuvo acceso a bibliografía que indicaba otra lectura sobre Bolívar. Pudo más el peso de aquella perspectiva política prejuiciosa, que en buena medida aplicó a las sociedades latinoamericanas de ese entonces. Con todo, Aricó demuestra, a partir de un extenso trabajo muy bien documentado y fundamentado, cómo son “ideológicas” las acusaciones de un supuesto eurocentrismo de Marx, y que el mismo puede ser desmontado a partir de una lectura más global de sus escritos, que tome en cuenta sus análisis más políticos en otros textos que abordan de forma directa o indirecta la cuestión nacional y colonial, entre otros¹³, y que a su vez incorpore el análisis sobre las comunas agrarias en Rusia, la posibilidad prevista de la transición “directa” al socialismo a partir de ellas en Marx, la revalorización del campesinado como agente potencialmente revolucionario, etcétera¹⁴.

nismo yanqui, ya en 1829: “Estados Unidos parece destinado por la Providencia para plagar la América de miserias a nombre de la libertad” (Fernández Retamar, 2004: III).

12 Una excelente recopilación de estos escritos de Marx y Engels sobre América Latina fue realizada por el equipo de Pasado y Presente en 1972, con el título de *Materiales para la historia de América Latina*, y muestra que dichos escritos son más importantes y frecuentes de lo que a veces se piensa. Están prologados por la interesante contribución de Pedro Scarón (1972: 5-19).

13 Incluso Aricó critica aquellas concepciones que dejan de lado los trabajos de Marx sobre España, Irlanda y Rusia como siendo “escritos de circunstancia”, y que desconocen el hecho de que dichos escritos estuvieron vinculados a etapas decisivas en la elaboración de *El Capital* así como a experiencias políticas significativas como la I Internacional (Aricó, 1982: 58).

14 Sobre esta cuestión puede consultarse también, aparte de los ya citados trabajos de Aricó y Scarón, a Dussel (1990) y Kohan (1998). Sobre las relaciones entre Marx y Engels y el Tercer mundo en general, ver Hobsbawm (1977), Melotti (1972) y Amin (1989).

CIVILIZACIÓN Y/O BARBARIE

Aquí pretendemos trabajar muy brevemente sobre algunos de los ejes más importantes en la discusión político-cultural que tuvo lugar en nuestra América, fundamentalmente luego de consolidados los procesos independentistas en buena parte de la misma. Para ello nos basaremos sumariamente en el pensamiento de autores como, entre otros, Domingo Faustino Sarmiento y Francisco Bilbao.

Podrían distinguirse, como nos indica Fernández Retamar (2004: II), dos grandes vertientes de pensamiento luego de “consolidada” la “primera independencia” y durante el siglo XIX. La primera, la triunfadora o la dominante, se podría caracterizar como la del “diseño de la patria del criollo”. La segunda, minoritaria y contraria por lo general a la primera, se podría caracterizar por el desafío de “o inventamos o erramos”.

Siguiendo al autor, podemos decir que de la primera vertiente participaron figuras tales como las de los argentinos Sarmiento, Esteban Echeverría o Juan Bautista Alberdi, el venezolano-chileno Andrés Bello, el chileno Victorino Lastarria, el cubano José Antonio Saco, el mexicano Justo Sierra, entre otros. Aquí, a diferencia del período anterior de la lucha por la independencia, sin contar a Bolívar y otros pocos, se trata de grandes escritores y pensadores, a la vez que de “grandes fundadores de pueblos”, tratando de “diseñar”, sobre todo ideológica y culturalmente, “patrias a la medida del criollo”. Asumen la derrota del ideal latinoamericano y jacobino de varios de los líderes independentistas, y en no pocos casos la “celebran”. Se proponían diseñar patrias propias, que se imaginaron como homólogas o como versiones transatlánticas de los países europeos del capitalismo central, o también, progresivamente, otros se identificaron con el modelo político y cultural de Estados Unidos (como Sarmiento y Alberdi). De ahí el anhelo, en varios de estos pensadores, de estimular la inmigración blanca, europea, y el haber facilitado la condición neocolonial que usufructuaron las nuevas metrópolis, como fundamentalmente Inglaterra. Aquí la patria dejaba de ser América, como para Bolívar, y pasaba a ser cada nación particular, con un anhelo claramente europeizante-occidentalizante, con base en aquellos modelos más o menos importados acríticamente¹⁵. Hay aquí

15 Al decir de Carlos M. Rama, tanto Francisco Bilbao en Chile como Juan Bautista Alberdi en el Río de la Plata compartían, a pesar de sus amplias diferencias en otros ámbitos, una admiración en el campo cultural por Francia “como tutora de la vida política frente al ‘oscurantismo clerical’ y el ‘absolutismo cavernario’ de la España de los Ayacuchos, es decir, de los vencidos en el proceso de la independencia” (Rama, 1978: 50). Dirá Bilbao además que “no alcanza habernos liberado políticamente de España, es necesario también liberarnos de sus ideas” (Rama, 1978: 104). Pero, como dice Aricó, Francia tenía sus razones para lograr un acercamiento con nuestra América: “Francia debía aparecer ante el mundo como

algunas versiones como las de Sarmiento, claramente racistas (además de criticar fuertemente a Artigas o al Doctor Francia); también la de Alberdi en algunos puntos, aunque pueda ser difícil generalizar esto para Bello, quien combinaba de alguna forma una visión más amplia de lo americano con una concepción profundamente europeizada. Es en este campo de pensamiento político-social que se instaura claramente la polaridad entre civilización y barbarie, posicionándose nítidamente desde el eje de la civilización y contraponiéndola a la barbarie.

Del otro lado se situaban aquellos pensadores ubicados en la búsqueda que Fernández Retamar indicaba, la de “o inventamos o erramos”, representada en esta época por autores como el chileno Francisco Bilbao, y anteriormente por Simón Rodríguez, uno de los más importantes maestros de Bolívar. Cabe aclarar que no es tampoco el caso de estos dos pensadores y políticos el haber estimulado provincialismos “autóctonos”, que reivindicaran “particularismos anacrónicos”, meramente antioccidentales o antimodernos. Por el contrario, nos parece que tanto Simón Rodríguez (con su posición “antirracista y antioligárquica”) como Francisco Bilbao¹⁶ se constituyen en uno de los “puentes” ideológico-culturales y políticos entre el jacobinismo y el “latinoamericanismo” de varios de los líderes de la primera independencia, sobre todo en Bolívar, con la visión posterior y más fértil de un Martí, pero también lo aproximan a un Rodó, por ejemplo; incluso a un Vasconcelos o a un Césaire¹⁷.

la abanderada del principio de las nacionalidades, como la amiga incondicional de los pueblos irredentos aplastados con la derrota de la revolución de 1848 [...] Es por esto que el descubrimiento del carácter ‘latino’ que mancomunaba a las repúblicas americanas del sur no era otra cosa que una expresión ideológica del intento bonapartista de conquistarlas económica, política y culturalmente para la constelación hegemónica francesa que soñaba crear Napoleón III” (Aricó, 1982: 111).

16 Al respecto cabe citar nuevamente a Bilbao con su “Iniciativa de la América” de 1865, para contraponerle a la concepción sarmientina, así como al propio “modelo” de Estados Unidos del Norte: “Hemos hecho desaparecer la esclavitud de todas las Repúblicas del Sur nosotros los pobres, y vosotros, los felices y los ricos, no lo habéis hecho. Hemos incorporado a las razas primitivas, formando en el Perú la casi totalidad de la nación [...] Rechazo la gran hipocresía de cubrir todos los crímenes y atentados con la palabra ‘civilización’, y muestro como ejemplo de la prostitución de la palabra que corona la evolución de la mentira el hecho de que el ‘civilizado’ pida la exterminación de los indios o de los gauchos [...] Colonización, inmigración, gritan los políticos. ¿Por qué no colonizáis vuestra tierra con sus propios hijos, con vuestros propios hermanos, con sus actuales habitantes, con los que deben ser sus poseedores y propietarios? [...] Todo eso es amenazado por Europa, la conquista otra vez se presenta, la conquista del Nuevo Mundo [...] Las viejas naciones piráticas se han dividido el Continente y debemos unirnos para salvar la civilización americana de la invasión bárbara de Europa” (Bilbao, 1941).

17 Al respecto, ver su trabajo “Discurso sobre el colonialismo” de 1950, aproximadamente un siglo posterior al de Bilbao, pero donde critica igualmente la asociación entre civilización, colonización y “progreso” de parte de las naciones europeas y de muchos de sus

De todas formas, y sobre todo desde el punto de vista más filosófico-ideológico, predominan en estos tiempos las concepciones liberales¹⁸ y positivistas (con las influencias de Comte y Spencer), vinculadas lógicamente con las influencias hegemónicas inglesas en nuestro subcontinente a nivel del comercio, inversiones y flujos de capitales. El positivismo penetra en la *intelligentsia* hispanoamericana en las últimas décadas del siglo XIX y será hegemónico, conviviendo también con el tímido pero importante avance de las ideas del socialismo utópico y el anarquismo (Salazar Bondy, 1976: 19). En cuanto al liberalismo, Ricaurte Soler dirá que “el objetivo fundamental de este liberalismo hispanoamericano [...] fue el de homogeneizar la sociedad civil mediante el recurso previo de su secularización”, lo que indica, entre otros aspectos, que “ningún modelo teórico clausurado en las categorías de feudalismo o capitalismo agota la complejidad social de nuestra América”. Los triunfos del reformismo liberal significan una efectiva “transición” a las relaciones de producción capitalistas. Pero dos obstáculos impidieron que el reformismo liberal diera lugar a una “verdadera revolución democrático-burguesa y al desarrollo nacional autónomo”. El primero de ellos fue la pérdida de la dirección del bloque liberal por parte de la pequeña burguesía y las capas medias, dando lugar a un “neolatifundismo agresivo”. El segundo obstáculo fue la expansión del imperialismo a partir de los años ochenta, sobre todo del norteamericano (Soler, 1980: 269-271). Estos nuevos datos marcarán también la reflexión y la práctica política de varios pensadores latinoamericanos a fines del siglo XIX y comienzos del XX.

HACIA LA MADURACIÓN DEL PENSAMIENTO CRÍTICO LATINOAMERICANO

Analizaremos brevemente a continuación un conjunto de autores y perspectivas teórico-políticas a partir de los cuales podemos decir que comienzan a definirse los rasgos y énfasis fundamentales que formarán parte de, y alimentarán, debates posteriores, y en algunos casos muy

intelectuales, indicando justamente los nexos entre dicha civilización, el racismo más descarado y la barbarie. Aunque, sin duda, la posición de Césaire es más “extremista” que la del propio Bilbao o incluso que la de Martí, cayendo por momentos en un fuerte antieuropeísmo y antioccidentalismo no justificables.

18 Cabe la aclaración de que, como sostiene el panameño Ricaurte Soler, en estos tiempos a los que nos referimos, al analizar y caracterizar la corriente identificada como liberal (en “oposición” a posiciones políticas más conservadoras), y que propugnaba reformas sustanciales, esto no debe llevarnos a “imágenes históricas distorsionadas, que sumariamente la caracterizan de librecambista, de inconsecuentemente europeísta, de federalismo-calco norteamericanizante, etc.”, siendo fundamental “descubrir las modalidades propias, americanas, de aquella ideología y de las fuerzas sociales que en nuestras realidades la sustentaron” (Soler, 1980: 269).

contemporáneos, acerca del pensamiento crítico latinoamericano. Nos centraremos en las contribuciones sobre el reconocimiento y estímulo de una cierta especificidad latinoamericana, tanto en lo social y cultural como así también en lo político y económico (aunque con muchas variantes, incluso relativamente opuestas, como veremos). Analizaremos, en este sentido, las perspectivas de José Martí, José Enrique Rodó, José Vasconcelos y José Carlos Mariátegui (la de este, en la última sección), que cubren las últimas décadas del siglo XIX y las tres primeras del XX. Este debate se emparenta con el ya planteado entre civilización y barbarie, aunque tiene ramificaciones y desarrollos originales¹⁹.

En el caso de Martí, sin duda se trata de un pensamiento –acompañado por otro lado de una fuerte praxis política– sumamente original y radical, de contenido fuertemente antiimperialista, latinoamericanista y democrático-popular. Mientras que en el caso de Rodó, como indica Fernández Retamar (2004: III), ya no se trataría tanto de un pensamiento antiimperialista propiamente dicho, sino de un autor que, junto con otros, se opone al expansionismo norteamericano. Su posición se podría asimilar a la de un Rubén Darío, quien reaccionaba frente a la intervención directa del gran vecino del Norte en la guerra de independencia de Cuba y Puerto Rico.

Remitiéndonos fundamentalmente al texto de José Martí, *Nuestra América*, de 1891 (1980: 9-18), se pueden deducir a partir de allí algunas “ideas fuerza” de su pensamiento: la necesidad de superar un “extranjero” (europeizante o “yanquizante”) que parecía endémico en las elites y también en importantes segmentos de los pueblos latinoamericanos, recurriendo a modelos foráneos de organización política; la crítica al modelo sarmientino de civilización y barbarie, contraponiéndolo a la verdadera batalla entre “la falsa erudición y la naturaleza”, criticando inclusive fuertemente el propio concepto de raza así como su corolario del racismo; la cuestión del desarrollo de un conocimiento propio, de las raíces de nuestra América (“la universidad europea ha

19 El peruano Augusto Salazar Bondy, refiriéndose a la elaboración filosófica de nuestra América (y por lo tanto en un sentido más restrictivo del que estamos trabajando en este artículo), dirá que este fue el tiempo de los llamados “fundadores”, en el campo más estricto de la filosofía académica. Entre ellos ubica al argentino Alejandro Korn, el uruguayo Carlos Vaz Ferreira, el chileno Enrique Molina, el peruano Alejandro Deustua y los mexicanos José Vasconcelos y Antonio Caso. También indica que actuaron en coincidencia con otras figuras intelectuales “empeñadas a la sazón en dar un nuevo sentido y una base más profunda y auténtica a la cultura de nuestros países”, refiriéndose a Rodó, Alfonso Reyes y Pedro Henríquez Ureña (Salazar Bondy, 1976: 21). Asimismo, cita a algunos exponentes anteriores de la tradición escolástica durante la colonia y del movimiento positivista en el siglo XIX. Llama la atención que no se refiera a José Martí, quien, aunque no fuera propiamente un “filósofo”, cumplió un papel fundamental en el pensamiento político-filosófico, y de las ideas y la cultura en general, en América Latina (Acosta, 2005; Roig, 1994).

de ceder a la universidad americana [...] la historia de América, de los Incas a acá, ha de enseñarse al dedillo, aunque no se enseñe la de los arcontes de Grecia [...] Insértese en nuestras repúblicas el mundo; pero el tronco ha de ser el de nuestras repúblicas”); el desarrollo de modelos políticos nacionales y democráticos, haciendo “causa común” con los oprimidos, e incorporando verdaderamente (y no dando la espalda) al indio, al negro, al campesino; la importancia de la creación en las más diversas esferas de la vida social y política, contra la pura imitación; la cuestión de la unidad de los pueblos de “Nuestra América”, contra el “gigante de las siete leguas”; la crítica al “desdén” y el desconocimiento de la América del Norte sobre nuestra realidad, que la convertía en el “peligro mayor de nuestra América”; etc. Aquí sin duda, como en tantos otros aspectos, Martí identificó tempranamente y criticó agudamente la clara tendencia del expansionismo e imperialismo norteamericanos sobre la América Latina, que iría a materializarse fuertemente hasta los días actuales. En este sentido reivindicó la necesidad de la “segunda independencia” de la América española.

En cuanto a Rodó, partiendo fundamentalmente de algunas indicaciones de su *Ariel* de 1900 (1985: 93-137), resalta a nuestro ver la crítica al pragmatismo y el utilitarismo norteamericanos, que también de alguna forma anticipó futuros desarrollos de lo que fue considerado como el *american way of life*, y que tanto se ha expandido en los últimos años por el mundo todo, con sus patrones de consumo, su estilo de vida, su consumismo y utilitarismo, junto con sus multinacionales, etc. Partiendo de los personajes de *La Tempestad* de Shakespeare, si de alguna forma Rubén Darío en *El triunfo de Caliban* de 1898 (Fernández Retamar, 2004: III) identificaba a la tosquedad de Estados Unidos con la figura de Caliban, Rodó ubicará a la patria, las características y el “proyecto” del pueblo latinoamericano con la figura del Ariel –que significaba para él “idealidad y orden en la vida, noble inspiración en el pensamiento, desinterés en la moral, buen gusto en arte, heroísmo en la acción, delicadeza en las costumbres” (1985: 134)²⁰.

De todas maneras, la contribución fundamental de Rodó parece estar más en el plano ideológico-cultural que en el propiamente político. Aunque su visión es claramente latinoamericanista, y crítica de la cultura norteamericana, permanece todavía en él una cierta visión aristocratizante y con ciertas herencias de un evolucionismo positivista (propio de la visión de algunas capas de la burguesía “progresista” de la época y de varios segmentos de intelectuales liberal-democráticos de

20 Cabe recordar que Fernández Retamar en su *Caliban* de 1971 identificará a “Nuestra América” con Caliban, ubicando la contradicción fundamental con la figura de Próspero, y no tanto con Ariel.

su momento), así como la idea de raza todavía continúa jugando cierto papel en sus análisis. Cabe recordar que para Martí, en contraposición, “no hay odio de razas, porque no hay razas” (1980: 17).

Ya en una figura posterior como Vasconcelos, se aprecian claramente la influencia de la revolución mexicana y los intentos de constitución de un pensamiento y fundación y defensa de una cultura propia, aunque esto no esté exento de algunos problemas en su perspectiva. En cuanto a alguno de sus libros iberoamericanistas, por ejemplo en *La raza cósmica. Misión de la raza iberoamericana. Notas de viajes a la América del Sur*, de 1925, exaltará los valores del mestizaje y la raza latina, oponiéndolos a la raza sajona. Dirá que nuestra cultura asimiló al indígena, mientras que la sajona lo destruyó, y eso nos daba derechos nuevos y la esperanza de una misión original en la historia, formando una nueva y quinta “raza integral”, raza “cósmica” o raza “síntesis” (síntesis de blancos, negros, indios y mongoles). En esta quinta raza se fundirán eventualmente todos los pueblos del mundo, y pertenecía a los latinos el honor de cumplir tal misión integradora²¹ (Larraín Ibañez, 1996).

En cuanto a las relaciones de Vasconcelos (1927) con el marxismo, hay una posición bastante ambigua. Por un lado, rescatará la importancia de la tradición marxista y socialista en América Latina, que ya comenzaba a tomar fuerza por aquella época, luego del triunfo de la revolución mexicana y de la propia revolución soviética –recordemos también que Vasconcelos era contemporáneo de Mariátegui²². Sin embargo, Vasconcelos reivindica el misticismo (“confuso”), un

21 Esta preocupación por la cuestión de la raza también aparece en *Indología. Una interpretación de la cultura iberoamericana*, de 1927. Parece existir en Vasconcelos una asociación entre nación, patria y raza. De todas maneras, aparece en él esta preocupación por la fundación (por la “creación” y no por la “renovación”) de una nueva cultura y un nuevo pensamiento latinoamericanos, diferentes al europeo y tampoco asimilados a lo indígena, aunque de alguna forma haya una cierta recuperación de la herencia ibérica, por ejemplo cuando habla del heroísmo y la capacidad visionaria de los conquistadores en América (“el idealismo pragmático” de los mismos), así como del legado de la mística del catolicismo español (“intolerante, pero sincero y fervoroso”). Parece existir una relativa defensa de una nueva forma de “hispanismo”, reivindicando el misticismo religioso y el afán de la “belleza natural” como aportes del alma castellana a la “espiritualidad” (Vasconcelos, 1927: 330-331).

22 El propio Mariátegui en un texto de 1925 se referirá a la producción y al intento de Vasconcelos, aunque sin nombrarlo directamente, criticando de alguna forma el desdén de este último por los aportes que podría dar la civilización europea a Nuestra América: “Está bien que América se crea predestinada a ser el hogar de la futura civilización. Está bien que diga: ‘Por mi raza hablará el espíritu’. Está bien que se considere elegida para enseñar al mundo una verdad nueva. Pero no que se suponga en vísperas de reemplazar a Europa ni que declare ya fenecida y tramontada la hegemonía intelectual de la gente europea. La civilización occidental se encuentra en crisis; pero ningún indicio existe aún de que resulte próxima a caer en un definitivo colapso. Europa no está, como absurdamente se dice, agotada y parálitica. A pesar de la guerra y la posguerra, conserva su poder de creación [...] Lo

“vago idealismo”, la emoción (sobre todo en el campo estético), la esperanza, dando la impresión de la existencia de señales de irracionalismo en su pensamiento.

Seguramente este componente “utópico-mesiánico”, en el campo del marxismo, sea mejor situarlo –y sea a su vez de mayor fertilidad teórica y política– en la concepción de un Mariátegui (con su propuesta de la revolución como “mito”, siguiendo en esto básicamente a Sorel); en la perspectiva del hombre nuevo en Ernesto Guevara; en algunas formulaciones de la teología o la filosofía de la liberación (por ejemplo en las perspectivas de Franz Hinkelammert y Enrique Dussel); en la concepción del marxismo de Ernst Bloch (con su “principio esperanza”) o de un Benjamin (con su defensa del mesianismo como tradición de los oprimidos, de carácter utópico y subversivo).

MARIÁTEGUI Y LOS ORÍGENES DEL MARXISMO LATINOAMERICANO

Al referirnos a Mariátegui debemos decir que nos encontramos con uno de los primeros y más importantes representantes del marxismo latinoamericano. A pesar de ello, y junto con algunos exponentes del pensamiento latinoamericano ya reseñados anteriormente, su obra y praxis política forman parte de un proceso de relativa maduración del marxismo crítico, que surge tímida pero expresivamente a fines del siglo XIX y comienzos del XX, en figuras –generalmente asociadas a determinados procesos y movimientos nacionales y latinoamericanos, y en varios casos siendo contemporáneos de Mariátegui– como Juan B. Justo con el Partido Socialista en Argentina; Luis Emilio Recabarren y la “tradición obrerista” en Chile; Martínez Villena y Julio Mella en Cuba con la sección del APRA (Alianza Popular Revolucionaria Americana) y la creación del Partido Comunista; Emilio Frugoni y el Partido Socialista en Uruguay; también con los aportes del “anarquismo”²³ de González Prada en el Perú, etc., antes del comienzo de lo que Löwy (1999) identifica como proceso de stalinización del marxismo latinoamericano²⁴. Con todo, cabe indicar que se trató de formulaciones

que acaba, lo que declina, es el ciclo de la civilización capitalista” (1986: 494-495).

23 Incluso Aricó rescata que “fue el anarquismo que mostró, hasta los años ‘20, una flexibilidad extrema para heredar buena parte de todo aquel híbrido mundo de pensamientos inspirados en proyectos de reformas sociales y de justicia económica, manteniendo, sin embargo, un estrecho vínculo con las clases proletarias urbanas [...] El socialismo de raíz marxista fue antes de todo la expresión ideológica y política de las clases obreras urbanas de origen migratorio” (Aricó, 1987: 421-422).

24 A aquellos sucesos pueden agregarse también otros movimientos democráticos, antiimperialistas, vagamente socializantes en unos casos y de carácter revolucionario en otros, pero de importancia fundamental en el clima de las luchas sociales de la época:

relativamente escasas, pautadas por ser más la excepcionalidad que la regla en el marco del “marxismo” hegemónico en el cuadro de la II y III Internacional²⁵.

En el caso de la producción de Mariátegui, su obra se vio alimentada además por su estadía en Italia y el contacto directo con las polémicas teóricas y las luchas obreras y sociales de su tiempo; y, además, téngase en cuenta que Mariátegui fallece en 1930 con 36 años, lo que realza aún más sus aportes. También en su caso resulta más claro el hecho de que se trata de un marxismo que, a falta de un mejor término, puede catalogarse como “crítico” y creador, y eso es seguramente una de sus mayores virtudes. Un aporte fundamental, entre varios otros, tuvo que ver con el análisis de la situación del indio, ubicándola claramente como una cuestión económica y social, y ya no meramente como una cuestión étnica o cultural, a la vez que vinculó su situación con la existencia de formas económicas de reciprocidad y con la presencia de ciertos valores comunitaristas (que otros considerarían a secas como “precapitalistas” o atrasados) que podían contribuir con el surgimiento y expansión del socialismo, en la misma medida en que Marx ubicó potencialidades a ese respecto en la comuna rusa y su régimen de propiedad colectiva de la tierra²⁶. Esto se vuelve más importante si analizamos en la actualidad el protagonismo de los indígenas mexicanos zapatistas y sus formas colectivas de producción y participación, la creciente importancia socio-política de los grupos campesino-indígenas en varios países de América Latina (por ejemplo en Ecuador, Perú y Bolivia), etc. En cierto modo parece premonitorio el análisis de Mariátegui:

la revolución mexicana de 1910, gobiernos reformistas y renovadores en Uruguay y Argentina con Batlle y Ordóñez e Irigoyen respectivamente, el movimiento de Reforma Universitaria a partir de 1918, la revolución de El Salvador con Farabundo Martí en 1932, el levantamiento de la Alianza Liberadora Nacionalista con Luiz Prestes en Brasil en 1935, la revuelta de Sandino en Nicaragua, a los que se sumaban también la revolución china de 1911 y la Revolución de Octubre de 1917 en Rusia, etcétera (Fernández Retamar, 2004: VI; Portantiero, 1989: 336).

25 En esto influyó obviamente la forma en que fue abordada la temática nacional y latinoamericana en el marco de la II y III Internacional, demostrando, al decir de Aricó (1982), la ausencia de una adecuada tematización de la realidad latinoamericana por mucho tiempo en el marco del movimiento comunista internacional, reproduciendo por lo general esquemas evolucionistas-etapistas de desarrollo social, y subordinando muchas veces la suerte de la revolución en América Latina a los intereses de la URSS, lo que se vio agravado bajo la hegemonía stalinista. Sólo a partir del VI Ejecutivo de la II Internacional Comunista en 1926 comienza a abrirse paso la consideración más particularizada, económico-social, y la necesidad de una estrategia revolucionaria diferenciada para América Latina, y luego en los debates del VI Congreso en 1928, donde se produce un cierto “descubrimiento” de América Latina para la Internacional. En esa época, el Secretariado latino de la Internacional redacta el primer esbozo de las tesis generales sobre las particularidades de la región (Aricó, 1982: 35-36).

La reivindicación indígena carece de concretización histórica, manteniéndose en un plano filosófico o cultural. Para adquirirla –esto es, para adquirir realidad, corporalidad– precisa transformarse en reivindicación económica y política. El socialismo nos enseñó a ubicar el problema indígena en nuevos términos. Dejamos de considerarlo abstractamente como problema étnico o moral para reconocerlo concretamente como problema social, económico y político. Y entonces, por primera vez, lo sentimos esclarecido y demarcado [...] ninguna como la población indígena reúne condiciones tan favorables para que el comunismo agrario primitivo, subsistente en estructuras concretas y en un profundo espíritu colectivista, se transforme, bajo la hegemonía de la clase obrera, en una de las bases más sólidas de la sociedad colectivista pregonada por el colectivismo marxista. Sólo el movimiento revolucionario clasista de las masas indígenas explotadas podrá permitirles un sentido real a la liberación de su raza de la explotación, favoreciendo las posibilidades de su autodeterminación política (1999a: 105-110).

Para Mariátegui, la burguesía latinoamericana llegó muy tarde a la escena histórica. En el contexto del modo de producción capitalista, los países del continente están inevitablemente condenados a la dependencia y la sumisión respecto del poder económico y político-militar del imperialismo, así como de los monopolios internacionales. La única alternativa para escapar del subdesarrollo es tomar un camino claramente socialista (Löwy, 1999: 13-14).

En 1928 publicará su libro más importante, *Siete ensayos de interpretación sobre la realidad peruana*, que puede ser visto como el primer intento de análisis marxista de una formación social latinoamericana. La hipótesis sociopolítica decisiva de Mariátegui en dicha obra es que “en el Perú no existe, y nunca existió, una burguesía progresista con una sensibilidad nacional que se declare liberal y democrática y que base su política en los postulados de la teoría” (1970). Sin embargo, Mariátegui proyecta su análisis para la gran mayoría de América Latina, salvo quizás para países como Argentina que cuentan con la presencia de “una burguesía numerosa y rica”. La revolución latinoamericana sólo puede ser una revolución socialista que incluya objetivos agrarios y antiimperialistas, ya que no hay lugar, en un continente dominado por imperios, para un capitalismo independiente (Löwy, 1999: 20). Es el socialismo, según Mariátegui, el que puede cumplir las tareas históricas que la burguesía no pudo, no puede y no quiere cumplir en la periferia capitalista, yendo contra la posterior concepción stalinista sobre el “desarrollo por etapas”²⁷.

26 Posición que es argumentada, entre otros, como ya vimos, por Sánchez Vázquez (1992: 337-338).

En cuanto a las concepciones de Mariátegui y sus aportes acerca de la identidad o la cultura latinoamericana, vale la pena recordar algún aspecto de la crítica, quizás un tanto excesiva, que dirigiera contra el idealismo y “culturalismo” de Rodó en 1928 (*Aniversario y Balance*):

A Norte América capitalista plutocrática, imperialista, sólo es posible oponer eficazmente una América, latina o ibera, socialista [...] Es ridículo hablar todavía del contraste entre una América sajona materialista y una América Latina idealista [...] Todos estos son tópicos irremisiblemente desacreditados. El mito de Rodó no obra ya –no ha obrado nunca– útil y fecundamente sobre las almas. Descartemos, inexorablemente, todas estas caricaturas y simulacros de ideologías y hagamos las cuentas, seria y francamente, con la realidad (1979: 267).

De todas maneras, es claro que hay en el autor una apuesta latinoamericanista (y antiimperialista) fuerte, aunque en sentido diverso al de Rodó y Vasconcelos, como vimos (y mucho más cercana a la de Martí), que puede ser vista tanto en términos teóricos como también políticos. En el primer aspecto, su mayor contribución fue seguramente el análisis nacional a partir de un instrumental teórico-metodológico marxiano, produciendo “el encuentro entre el marxismo y la realidad nacional”, y “desembarazándose no sólo del lastre eurocentrista de la Segunda Internacional sino también de la ceguera de la Tercera Internacional para el hecho latinoamericano, no obstante el lugar que había asignado a los pueblos oprimidos, coloniales y dependientes, en la estrategia mundial” (Sánchez Vázquez, 1992: 336-337), basado en su concepción de un marxismo que “no sea en América calco y copia” sino “creación heroica” (Mariátegui, 1979: 267). Y desde el punto de vista más propiamente político, su “latinoamericanismo” se manifestó en su praxis política, tanto interna como “externa” al propio Perú, adhiriendo por algunos años a –y rompiendo luego con– la propuesta del APRA, en términos de la conformación de un frente único antiimperialista que luchaba por la unidad política y la justicia social en América Latina, pero manteniendo siempre su vocación latinoamericanista e internacionalista²⁸.

27 De todas maneras, y esto parece constituir otra de las originalidades en Mariátegui (aunque no podamos extendernos aquí en este punto), este análisis no lo hace caer en posiciones “izquierdistas” o excesivamente vanguardistas. Por el contrario, siempre parece apuntar a una visión más “movimientista” y de ampliación democrática, de importantes alianzas ideológicas culturales y de clases (Aricó: 1987: 447-459).

28 Mariátegui no considerará al antiimperialismo como un programa político de por sí –como enfatizaban el aprismo y su líder Haya de la Torre– y en todo caso derivará su análisis del imperialismo a partir de una lectura marxista, considerando que sólo se podrá eliminar el imperialismo a partir de la construcción del socialismo: “En suma, somos antiimperialistas porque somos marxistas, porque somos revolucionarios, porque contraponemos al capitalismo el socialismo como sistema antagónico, llamado a sucederlo, porque

Como dijo Aricó para el caso de Mariátegui y también de Antonio Gramsci: “Lo que no deja de sorprendernos en ambos es el carácter incompleto, abierto y problemático de sus escritos; aquella capacidad de contener una pluralidad de significados, que nos obliga a participar de una lectura que es, al mismo tiempo, una construcción nuestra” (1988: 31). En el caso de nuestra América, con la muerte del peruano se cierra también el “breve período del marxismo teórico latinoamericano: fue preciso esperar más de treinta años para que el movimiento generado por la revolución cubana liberase de un ostracismo velado o explícito la figura excepcional de un pensador hoy transformado en punto de referencia obligatorio para todo pensamiento crítico y revolucionario” (1987: 459).

REFLEXIONES FINALES

Como nos lo indica Fernández Retamar (2003c: 297-307) en relación a los aportes de Mariátegui, “el valor de una obra realmente grande lo prueba también su capacidad de desbordar las más arraigadas creencias e ideas de quien la hiciera”, y para la izquierda parte de su valor está en que ella no pertenece sólo a la izquierda. Pero su aporte supone sin dudas un valor *para* la propia izquierda, que debe ser recuperado y actualizado. Debemos tener en cuenta que uno de sus méritos fue que “ni se mimetizó con respecto a lo metropolitano (así se pretendiera renovador) ni se enmuralló en lo local [...] fue universal porque no rehusó cumplir, al más alto nivel, los deberes inmediatos”. Quizás esto también pueda ser dicho del pensamiento y la praxis política de varios de los autores y tradiciones que intentamos muy brevemente recuperar aquí.

Recurriendo a los aportes de Leopoldo Zea y a las tareas propias de una filosofía latino o “hispanoamericana” –pero que podemos “trasladar” sin problemas para el campo más general de la teoría social o del pensamiento crítico latinoamericano–, dirá el mexicano en 1952, en las palabras de Salazar Bondy (1976: 91): “¿Cuál es nuestro ser? –escribe Zea–. He aquí una tarea para nuestro filosofar. De la respuesta que demos habrá de surgir nuestra búsqueda filosofía. Esta habrá de ocuparse de los grandes temas de la meditación universal, pero también y muy especialmente de la realidad americana, de nuestro contexto histórico particular: será salvadora de nuestras circunstancias”.

Es seguramente la hora de continuar recuperando y recreando aquellos pensamientos, ideas y concepciones, junto con las enseñanzas teórico-prácticas que nos revelaron, que intentaron escapar de posiciones esclerosadas en el campo marxista y/o del pensamiento crítico en América Latina, así como también del eurocentrismo y del “exotismo indoamericano” que indicara Löwy (1999), en combinaciones que conjugaron, de diversas maneras, lo universal y lo local, lo plural y lo singular, la unidad y la diferencia, la utopía y la razón.

Al respecto, parece ser interesante retomar el sentido de la aspiración de Pedro Henríquez Ureña en 1925:

El hombre universal con que soñamos, a que aspira nuestra América, no será descastado: sabrá gustar de todo, apreciar todos los matices, pero será de su tierra, y no la ajena, le dará el gusto intenso de los sabores nativos, y esa será su mejor preparación para gustar de todo lo que tenga sabor genuino, carácter propio. La universalidad no es el descastamiento: en el mundo de la utopía no deberán desaparecer las diferencias de carácter que nacen del clima, de la lengua, de las tradiciones; pero todas estas diferencias, en vez de significar división y discordancia, deberán combinarse como matices diversos de la unidad humana. Nunca la uniformidad, ideal de imperialismos estériles; sí la unidad, como armonía de las multánimes voces de los pueblos (Henríquez Ureña, 1925).

En definitiva, el recorrido que intentamos realizar nos indica que se trató de tiempos de fecundos intercambios y de nuevas síntesis (nunca acabadas, como nos recuerda el mexicano Alfonso Reyes al referirse a la cultura latinoamericana), entre pensamientos y perspectivas utópicas y críticas, junto con la incursión y maduración de los primeros y más logrados intentos del marxismo latinoamericano. Fernández Retamar en algún momento nos habla del surgimiento de un “marxismo martiano”, o de la feliz combinación del marxismo con perspectivas utópicas críticas, y de un marxismo no tanto “aplicado” pero sobre todo fruto de las particularidades y los desafíos vitales que surgen de las profundidades de nuestra América²⁹. Y en ese mismo sentido cabe preguntarse por qué no pensar y promover un marxismo y un socialismo sandinista, o artiguista, o bolivariano (como el que parece promover el actual proceso venezolano).

Entendemos que se trata de continuar en la ruta del *regreso a Marx desde América Latina*, lo que supone también la adopción de cier-

en la lucha contra los imperialismos extranjeros cumplimos nuestros deberes de solidaridad con las masas revolucionarias de Europa” (Mariátegui, 1999b: 115-119).

²⁹ Esto supone obviamente una reivindicación del latinoamericanismo y una crítica de un marxismo dogmatizado y de un internacionalismo abstracto. Al decir de Ricaurte Soler: “De ‘pequeñoburguesas’ (peyorativamente), o coyunturales, han sido calificadas las motivaciones ideológicas latinoamericanistas, lo mismo las del siglo pasado que las del presente. La calificación es correcta en cuanto alude a los sectores sociales que históricamente se revelaron principales promotores de la idea. Pero la intención peyorativa de esa caracterización simplemente denuda la desinformación y desconocimiento de nuestra historia en lo que tiene de específico e inasimilable a la de los países de capitalismo desarrollado. El matiz peyorativo sugiere, por otra parte, denegación de autenticidad para un proyecto que se supone ajeno y contradictorio del internacionalismo de la clase obrera. Este nada tendría que ver con Bolívar ‘el mantuano’, o Martí ‘el pequeño burgués’. Cancerberos de una ‘ideología de la clase obrera’ que parece yacer en el mundo inteligible platónico, pero no en

tas posiciones teórico-políticas no siempre bien aceptadas por la ortodoxia “de manual”. Infranca nos recuerda el caso de la filosofía de la liberación, donde “el regreso a Marx por parte de Dussel es particularmente interesante, porque el filósofo ha vuelto a Marx partiendo de posiciones no-marxistas”; este será un proceso que se repetirá “en la medida en que la explotación y la opresión sean la realidad cotidiana de pobres y excluidos” (2000: 26). Lo mismo podría decirse del desafío que nos propone José Luis Rebellato (2000: 31):

No hay verdadera liberación sin democracia. Vivimos una época en que la alternativa no está a la vista. No soportamos este neoliberalismo agobiante y salvaje. Tampoco queremos reproducir el socialismo autoritario. Pienso que un camino fecundo está trazado por la articulación y confluencia entre una educación popular liberadora y un marxismo humanista y crítico. La plataforma que los sustenta a ambos es su apuesta a la emancipación y a la iniciativa intelectual y al desarrollo de poderes, por parte de los sujetos populares y de los pueblos en tanto sujetos.

BIBLIOGRAFÍA

- AA.VV. 1969 “América Latina: modernismo y fin de siglo” en *Colección Capítulo Universal* (Buenos Aires: Centro Editor de América Latina) N° 40.
- Acosta, Yamandú 2005 *Sujeto y democratización en el contexto de la globalización. Perspectivas críticas desde América Latina* (Montevideo: Nordan).
- Amin, Samir 1989 “La vocación tercermundista del marxismo” in Hobsbawm, Eric (org.) *História do Marxismo. O Marxismo hoje* (Rio de Janeiro: Paz e Terra) Vol. 11.
- Aricó, José 1982 (1980) *Marx y América Latina* (México DF: Alianza).
- Aricó, José 1987 “O marxismo latino-americano nos anos da Terceira Internacional” in Hobsbawm, Eric (org.) *História do Marxismo. O Marxismo na época da Terceira Internacional: o Novo capitalismo, o Imperialismo, o Terceiro mundo* (Rio de Janeiro: Paz e Terra) Vol. 8.
- Aricó, José 1988 “Geografía de Gramsci na América Latina” in Coutinho, Carlos Nelson e Nogueira, Marco Aurélio *Gramsci e a América Latina* (Rio de Janeiro: Paz e Terra).
- Bilbao, Francisco 1941 *La América en peligro: evangelio americano. Sociabilidad chilena* (Santiago de Chile: Ercilla) Prólogo y notas de Luis Alberto Sánchez.

- Bolívar, Simón 1986a “Carta de Jamaica” en Zea, Leopoldo (comp.) *Ideas en torno de Latinoamérica* (México DF: UNAM-UDUAL).
- Bolívar, Simón 1986b “Discurso de Angostura” en Zea, Leopoldo (comp.) *Ideas en torno de Latinoamérica* (México DF: UNAM-UDUAL).
- Césaire, Aimé 1986 “Discurso sobre el colonialismo” en Zea, Leopoldo (comp.) *Ideas en torno de Latinoamérica* (México DF: UNAM-UDUAL).
- Coutinho, Carlos Nelson 1991 “Pluralismo: dimensiones teóricas y políticas” in *Cadernos Abess* (São Paulo: Cortez) N° 4.
- Dussel, Enrique 1990 *El último Marx (1863-1882) y la Liberación Latinoamericana. Un comentario a la tercera y cuarta redacción de El Capital* (Iztapalapa: Siglo XXI).
- Fernández Retamar, Roberto 2003a “Nuestra América y Occidente” en *Algunos usos de civilización y barbarie* (La Habana: Letras Cubanas).
- Fernández Retamar, Roberto 2003b “Releyendo el undécimo tomo [de las Obras Completas de Alfonso Reyes]” en *Algunos usos de civilización y barbarie* (La Habana: Letras Cubanas).
- Fernández Retamar, Roberto 2003c “Un siglo para el Amauta [sobre José Carlos Mariátegui]” en *Algunos usos de civilización y barbarie* (La Habana: Letras Cubanas).
- Henríquez Ureña, Pedro 1925 *La utopía de América* (La Plata: Estudiantina).
- Hobsbawm, Eric 1977 “Introdução” in Marx, Karl *Formações econômicas pré-capitalistas* (Rio de Janeiro: Paz e Terra).
- Infranca, Antonino 2000 *El Otro Occidente. Siete Ensayos sobre la realidad de la Filosofía de la Liberación* (Buenos Aires: Antídoto/Herramienta) Prólogo de Enrique Dussel.
- Kohan, Néstor 1998 *Marx en su (Tercer) Mundo. Hacia un socialismo no colonizado* (Buenos Aires: Biblos).
- Larraín Ibáñez, Jorge 1996 *Modernidad, razón e identidad en América Latina* (Santiago de Chile: Andrés Bello).
- Löwy, Michael 1999 “Introdução” in Löwy, Michael (org.) *Marxismo na América Latina. Uma antologia de 1909 aos dias atuais* (São Paulo: Fundação Perseu Abramo).
- Mariátegui, José Carlos 1970 *Siete ensayos de interpretación de la realidad peruana* (Montevideo: Biblioteca de Marcha) Colección Teoría y Praxis.
- Mariátegui, José Carlos 1979 *Obra política* (México DF: ERA).
- Mariátegui, José Carlos 1986 *¿Existe un pensamiento hispanoamericano?* en Zea, Leopoldo (comp.) *Ideas en torno de Latinoamérica* (México DF: UNAM-UDUAL).

- Mariátegui, José Carlos 1999a “Prólogo a La Tempestad en los Andes” in Löwy, Michael (org.) *Marxismo na América Latina. Uma antologia de 1909 aos dias atuais* (São Paulo: Fundação Perseu Abramo).
- Mariátegui, José Carlos 1999b “Ponto de vista antiimperialista” in Löwy, Michael (org.) *Marxismo na América Latina. Uma antologia de 1909 aos dias atuais* (São Paulo: Fundação Perseu Abramo).
- Martí, José 1980 “Nuestra América” en Martí, José *Nuestra América* (Buenos Aires: Losada) Introducción de Pedro Henríquez Ureña.
- Melotti, Umberto 1972 *Marx e il Terzo Mondo* (Milano: il Saggiatore).
- Portantiero, Juan Carlos 1989 (1982) “O marxismo latinoamericano” in Hobsbawm, Eric (org.) *História do Marxismo. O Marxismo hoje* (Rio de Janeiro: Paz e Terra) Vol. 11.
- Rama, Carlos M. 1978 *Historia de América Latina* (Barcelona: Bruguera).
- Rebellato, José Luis 1995 *La encrucijada de la ética. Neoliberalismo, conflicto Norte-Sur, Liberación* (Montevideo: Nordan/MFAL).
- Rebellato, José Luis 2000 “Globalización neoliberal, ética de la liberación y construcción de la esperanza” en Rico, Álvaro y Acosta, Yamandú (comps.) *Filosofía latinoamericana, globalización y democracia* (Montevideo: Nordan/FHCE UDELAR).
- Rodó, José Enrique 1985 *Ariel* (Madrid: Alba) Introducción de Juan Manuel Rodríguez.
- Roig, Arturo Andrés 1994 “La ‘dignidad humana’ y la ‘moral de la emergencia’ en América Latina” in Sidekun, Antonio (org.) *Ética do Discurso e Filosofia da Libertação. Modelos complementares* (São Leopoldo: Unisinos).
- Romero, José Luis 1977 *Pensamiento político de la emancipación* (Caracas: Prólogo).
- Salazar Bondy, Augusto 1976 (1968) *¿Existe una filosofía de nuestra América?* (México DF: Siglo XXI).
- Sánchez Vázquez, Adolfo 1992 “El marxismo latinoamericano de Mariátegui” en AA.VV. *América Latina, historia y destino. Homenaje a Leopoldo Zea* (México DF: UNAM) Tomo II.
- Scarón, Pedro 1972 “Introducción” en Marx, Karl y Engels, Friedrich *Materiales para la historia de América Latina* (Córdoba: Pasado y Presente) Cuadernos de Pasado y Presente N° 30.
- Soler, Ricaurte 1980 *Idea y cuestión nacional latinoamericanas. De la independencia a la emergencia del imperialismo* (México DF: Siglo XXI).
- Vasconcelos, José 1925 *La raza cósmica. Misión de la raza iberoamericana. Notas de viajes a la América del Sur* (Barcelona: Agencia Mundial de Librería).

Vasconcelos, José 1927 “El pensamiento iberoamericano” en Vasconcelos, José *Indología. Una interpretación de la cultura iberoamericana* (Barcelona: Agencia Mundial de Librería).

RICARDO ROMO TORRES*

CONTRIBUCIONES EN TORNO A UNA VISIÓN EPISTÉMICO-POÉTICA DESDE NUESTRA AMÉRICA

*Éramos una visión, con el pecho de atleta, las manos
de petimetre y la frente de niño. Éramos una máscara,
con los calzones de Inglaterra, el chaleco parisiense,
el chaquetón de Norteamérica y la montera de España*

“Nuestra América”

José Martí

EN EL PRESENTE ENSAYO expondremos algunos de los componentes de una visión epistémico-poética desde nuestra América. Entre ellos encontramos a las Américas indígena y negra y el papel de la mujer, pero también a la poética abordada desde la solidaridad, el sufrimiento y la dignidad. Otro componente está orientado a considerar a los poetas, la poesía y la revolución, y finalizaremos nuestro esfuerzo adelantando algunos elementos para el diseño de la patria *nuestramericana* a través de la poesía.

* Doctor en sociología por la Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM). Coordinador de Investigación en el Departamento de Estudios Ibéricos y Latinoamericanos, Universidad de Guadalajara, México. Responsable del proyecto de investigación “Contribuciones latinoamericanas al desarrollo de una visión epistémico-literaria. Implicaciones pedagógicas”.

VISIÓN E IMÁGENES DESDE NUESTRA AMÉRICA

El abordaje de este componente epistémico-poético arranca en la expresión martiana de nuestra América. El prócer cubano la formuló con el propósito de establecer la distinción respecto a la otra América, esto es, la anglosajona. Aquí, precisamos destacar que mientras que en la poesía martiana encontramos una visión de lo cubano, es en la ensayística donde hallamos una visión que trascendiendo la patria cubana busca abarcar la del subcontinente latinoamericano. En cambio Neruda, por ejemplo, logró desarrollar una visión poética *nuestramericana* de largo alcance.

Cintio Vitier ha distinguido entre el poeta de la visión y el poeta de la imagen. En el caso de Octavio Paz detectamos una tensión entre ambas modalidades, sobre todo bajo el problema del ritmo:

Cada ritmo implica una visión concreta del mundo. Así, el ritmo universal de que hablan algunos filósofos es una abstracción que apenas si guarda relación con el ritmo original, creador de imágenes, poemas y obras. El ritmo, que es imagen y sentido, actitud espontánea del hombre ante la vida, no está fuera de nosotros: es nosotros mismos, expresándonos. Es temporalidad concreta, vida humana irrepetible [...] El ritmo no es filosofía, sino imagen del mundo, es decir, aquello en que se apoyan las filosofías (Paz, 1994: 82-83).

De la misma forma podría asociarse la poesía con situaciones emocionales. Sin embargo, al retomar la aseveración de Hermann Broch encontramos que este género literario es “una forma incontinida –impaciente– de conocimiento” (Broch, 1974: 23), pudiendo parafrasearla en términos de que es también una forma incontinida de pensamiento. En esta dirección, el filósofo francés Alain Finkielkraut ha introducido una distinción entre el pensamiento que calcula y el pensamiento que medita. Para nuestros propósitos, el primero se desprende de las pretensiones de un diseño de patria a la medida del criollo; el segundo es la modalidad de un pensamiento reflexivo, humanista y explorador de la unidad en la diversidad como el expresado en Bolívar y Martí.

El pensador francés ya citado observa la limitación de la vía filosófica para transgredir el pensamiento calculante, en sus propias palabras considera “que no se puede salir del pensamiento calculante más que por la filosofía, más concretamente por una filosofía más allá de la filosofía, o incluso por la poesía” (Castrillo y Tabares, 1988: 35).

Es significativo que sea Bolívar quien, con pensamiento reflexivo, le haya solicitado al poeta José Joaquín Olmedo la celebración poética de sus campañas militares exitosas. El ecuatoriano respondió componiendo “Canto a Bolívar”. Esto es una muestra palpable del papel cumplido por la poesía en el diseño unificador de nuestra América.

Por otro lado, en el ángulo epistémico se avanza en la construcción de una visión en términos de que no se trata “de un método general, sino de una forma de razonamiento que responda a una visión de realidad que sea susceptible de transformarse en actividades concretas de conocimiento” (Zemelman, 1992: 96)¹. En este marco, la concepción zemelmiana del hombre es inseparable de la exigencia de la historicidad² y de la cualidad política que activa y cumplimenta la construcción de proyectos. De esta forma está en condiciones de ofrecernos una visión abierta del hombre mediante el empleo de categorías nuevas como la de potencialidad, que posibilita dar cuenta de la determinación de lo indeterminado.

Un asunto que tiene que ver con las cuestiones del hombre, la visión y el dolor, es el propuesto por Nietzsche, quien planteó la exigencia de que el filósofo debe cruzar por el territorio de la poesía. En “Visión y enigma”, contenido en su libro *Así habló Zaratustra*, leemos:

El hombre es más valiente que todos los animales, por eso los ha vencido a todos. Al redoble del tambor ha vencido todos los dolores: aunque el dolor por el hombre es el más profundo de todos. El valor mata incluso el vértigo que siente al borde del abismo. Y, ¿cuándo no está el hombre al borde del abismo? El hecho de mirar, ¿no es ver el abismo? El valor es quien mata mejor: mata incluso a la compasión, y la compasión es el más profundo de los abismos. Cuando más mira el hombre el fondo de la vida, más hunde su vista en el dolor (Nietzsche, 2000: 132).

NUESTRAS AMÉRICAS A TRAVÉS DE LA POESÍA³

*El indio, mudo, nos daba vueltas alrededor, y se iba al
monte, a la cumbre del monte, a bautizar sus hijos.
El negro, oteado, cantaba en la noche la música de su
corazón, solo y desconocido, entre las olas y las fieras.
El campesino, el creador, se revolvía, ciego de indignación,
contra la ciudad desdeñosa, contra su criatura*

“Nuestra América”

José Martí

La conciencia histórica, en tanto campo de opciones, se precisa como una exigencia para pensar nuestras Américas. Y es a partir de un esfuer-

1 Hugo Zemelman es un epistemólogo chileno radicado en México desde hace varias décadas. Ha desarrollado una propuesta conocida como “Epistemología del presente potencial” o “Epistemología de la conciencia histórica”.

2 A Zemelman le interesa el conocimiento científico, valorado desde la conciencia histórica, así como le importa “recuperar a la historia en el espacio de la vida cotidiana” (1994: 6).

3 El interés que expresa en varios escritos Fernández Retamar por tres grandes cuestiones: la América indígena, la América negra y la mujer, es coincidente con la inquietud expresa-

zo por asumir esa conciencia que podríamos entrever algunas alternativas. Una de ellas estriba en la posibilidad de abordar nuestras Américas (indígena y negra) basándonos en las problemáticas vinculadas a las ciencias sociales tal como son analizadas por Pablo González Casanova o por Aníbal Quijano, quienes las abordan en torno al vínculo de las relaciones de clase con la etnia y el género. Otra opción está especificada en la vía literaria, particularmente en la poesía. Ahora será el turno del tratamiento de los problemas de clase, género y etnia a través de la poesía.

En América Latina encontramos varios poetas adscriptos a la historicidad y la temporalidad, entre ellos podemos mencionar a José Lezama Lima, Cintio Vitier, Roberto Fernández Retamar, Ernesto Cardenal, Mario Benedetti, así como a Nicolás Guillén, César Vallejo y Pablo Neruda. Estos tres últimos se preocuparon por las relaciones de clase con la etnia. En el caso de Guillén, el interés recayó en el vínculo de la clase con la negritud; a su vez, en Neruda y Vallejo la preocupación se orientó hacia la relación de la clase con la situación indígena⁴. Por lo tanto, nuestras Américas, en sus modalidades indígena y negra, están plasmadas en la poesía. Sin embargo, sería preciso preguntarse si la mujer, como sujeto social, también lo está.

La mujer como fuente de inspiración tiene un espacio en la producción de nuestros poetas. No obstante, en la presentación y existencia de poetas mujeres su énfasis ha sido, por desgracia, menos fuerte y frecuente respecto a la de sus homólogos varones. Un ejemplo muy significativo lo encontramos en el libro de Cintio Vitier *Lo cubano en la poesía* (2002a). En este valioso texto se alude solamente a María Villar Buceta, Gertrudis Gómez de Avellaneda, Luisa Pérez y Julia Pérez⁵.

da en torno a esos actores por el filósofo Enrique Dussel en su *Ética de la liberación* (1998). En ese texto plantea las grandes esperanzas en torno a los zapatistas, también en relación a una mujer, Rigoberta Menchú, que siendo indígena se le añade la condición de víctima. Por último, el problema de la raza se resuelve cuando sostiene que el origen africano de todos nosotros está marcado a partir del potencial de cultura egipcia, contenido en el énfasis puesto en la reproducción material de la vida.

4 Con relación a Guillén es importante considerar la observación de Vitier (2002a: 307): “El poeta de *El son entero* ha incorporado a su obra, como un poliedro de onix bien facetado, los múltiples aspectos del fenómeno negro entre nosotros: lo pintoresco, lo plástico, el drama social, el problema del mestizaje, el lado supersticioso y mágico. También la procedencia natural del caballero negro (maravillosamente cogida ya por Martí). La elegancia de movimientos del negro cubano está en la netitud de su verso. La gloria del primer poeta de la raza negra o mulata en Cuba no se puede discutir. Sin embargo, a pesar de su porfiado africanismo recurrente, yo entiendo que lo mejor de Guillén no es lo calificadamente negro o mulato de su obra, sino lo específica y libremente *cubano*”.

5 Podría llamar la atención que en el texto de Vitier no aparezca Dulce María Loynaz, ni Carilda Oliver Labra. La primera ya había publicado *Juegos de agua* (1947) y *Poemas sin nombre* (1953); de Carilda ya había aparecido *Al sur de mi garganta* (1949). El libro de Vitier fue publicado por la Universidad Central de las Villas en 1958 y el texto es producto de

Asimismo, refiere a la presencia en Cuba y la contribución de la pensadora española María Zambrano⁶. Es a partir de la segunda y tercera décadas del siglo XX cuando la nación cubana se vio enriquecida con el surgimiento de poetas de la talla de Dulce María Loynaz, Carilda Oliver Labra y Teresa Melo, entre otras.

En el contexto mexicano ocurre una situación parecida, pues relacionada con la época colonial se destaca solamente a Sor Juana Inés de la Cruz. Posteriormente se añade una pléyade de escritoras, entre las que se incluyen Rosario Castellanos y, en la modalidad indígena, a Natalia Toledo, actual “Premio Netzahualcōyotl de Literatura 2004”⁷.

Nicolás Guillén se lamentaba en “A la nueva musa” de la incapacidad orquestante de gran parte de los poetas actuales, pero no se percataba de las posibilidades de coordinación presentes en las poetas. Guillén lo expresaba así:

Antes, el poeta era un músico
que frente a la orquesta daba saltos e imantaba con su batuta
los suspiros de la flauta,
el violín pedigüeño, los bajos, roncros como unos abuelos,
y hasta el tambor inmodesto. El poeta se embriagaba
en medio del estruendo. Ahora, el poeta se mete dentro de sí mismo
y allá dentro, dirige su orquesta.

“A la nueva musa”

Nicolás Guillén (2002: 70)

En ese poema, el bardo cubano, a pesar de su interés en articular clase y etnia (negritud), se queda sin subrayar la dimensión de género. Esto se entrevé en el anterior fragmento que alude a la incapacidad del poeta actual (hombre) para coordinar alteridades.

Si atendemos a la dimensión de género, más que ensimismamiento de las poetas, encontramos la expresión de los planos de marginación a que han sido sometidas las mujeres. Dos ejemplos los entreveamos en sendos poemas de Dulce María Loynaz (2002: 22-23) y Natalia Toledo (citado por Alfred Melon, 1980):

un curso dictado en 1957. Por lo demás, otras poetas sólo son nombradas sin hacer ningún énfasis como Úrsula Céspedes, Dulce María Borrero, Juana Borrero, Mirta Aguirre, Aurelia del Castillo, Nieves Xenes, Mercedes Matamoros, Rita Barranco, Sacramento Chavé, Soledá Zamora y Quirina Varona.

⁶ María Zambrano se radicó en muchos países de Latinoamérica una vez que salió de España a raíz de la Guerra Civil Española. Entró en contacto con el grupo en torno a la *Revista Orígenes*.

⁷ Natalia Toledo es poeta bilingüe, escribe en zapoteco y en castellano. Nació en Juchitán, Oaxaca, en 1967.

Soy lo que no queda
ni vuelve. Soy algo
que disuelto en todo
no está en ningún lado...
Me pierdo en lo oscuro,
me pierdo en lo claro,
en cada minuto
que pasa... En tus manos.

“La mujer de humo” (fragmento)
Dulce María Loynaz

*Rachelí ladxiduá
lidxiguiiba' nundiibi lii,
guidilade' beeu naxiñá'
nácani tapa ndaa ni ricaxhiidi' ne doo xti' guixhe.
Ti bieque naxiaa xti' nisadó'
ni rusiguenda ne guenda riuu xtubi.
Sica ti bataná' mia'ti' riuu ndaani' lidxi guiiba'.
Ra ze' gu' yoolo' cá lá
nácani ti bandaga guie' yaase'
ra bicachilú Diuxi.*

Zenaida' (gunaa rutoo bere)
Natalia Toledo
(en versión zapoteca, lengua indígena mexicana)

Humo que se crece,
humo fino y largo,
crecido y ya roto
sobre un cielo pálido...
Hombre que me besas,
tu beso es en vano...
Hombre que me ciñes:
¡Nada hay en tus brazos!

Envidia el corazón
la cárcel que te anuda.
Mi piel luna roja
es un crucifijo que se enreda
con los hilos de la hamaca,
un nudo de seda marina
que se entrega a la soledad
como las manos de un preso.
Tu encierro es una hoja de olivo
donde Dios se escondió.

“Zenaida” (vendedora de pollos)

En el fragmento de Loynaz se expresa el desarraigo, el desvanecimiento, la soledad de la mujer frente al hombre; en el poema de Toledo queda de manifiesto la problemática de género vinculada a la situación indígena y de clase por la que atraviesa la mujer. Pero también encontramos capacidades orquestantes de las poetisas; un ejemplo de esto se aprecia en el ensayo de Olga Orozco “Alrededor a la creación poética”:

El poeta. Con toda la carga de lo conocido y lo desconocido, se siente de pronto convocado hacia un afuera cuyas puertas se abren hacia adentro. Una tensión extrema se acaba de apoderar de la trama del mundo, próxima a romperse ante la inminencia de la aparición de algo que bulle, crece, fermenta, aspira a encarnarse, en medio de la mayor luz o de la mayor tiniebla (Orozco, 1984: 61).

Esa capacidad de orquestación está presente en el caso de poetisas y pensadoras como María Zambrano, Gabriela Mistral y Carilda Oliver Labra, pues en su producción literaria hay pensamiento, propuestas y autorreflexiones.

Finalmente, es digno de aludir a la colaboración entre poetas que queda patente en una conversación sostenida entre Gabriela Mistral y Carilda Oliver Labra. La ya entonces Premio Nobel de Literatura “le había manifestado la impresión que le produjo esa forma característica de ella para cerrar los sonetos y le pidió que le confiara la clave del misterio ‘porque a mí se me va toda la fuerza en el comienzo’. La escritora cubana le confesó que no era un asunto difícil: ‘Cuando tengo un verso bueno lo pongo al final y terminó el soneto de abajo para arriba’. Había respondido con timidez, asombrada por la modestia de aquella mujer que criticaba sin recato sus propios poemas y elogiaba los de otra. Al solicitarle que le orientara acerca de las lecturas más convenientes, la chilena le dijo: ‘cómase a su José Martí’” (Martínez Carmenate, 2004: 198-199).

POÉTICA DESDE NUESTRA AMÉRICA: SOLIDARIDAD, SUFRIMIENTO Y DIGNIDAD

*Éramos charreteras y togas, en países que
venían al mundo con la alpargata en los pies y
la vincha en la cabeza. El genio hubiera estado
en hermanar, con la caridad del corazón y con
el atrevimiento de los fundadores, la vincha y
la toga; en desestancar al indio; en ir haciendo
lado al negro suficiente; en ajustar la libertad al
cuerpo de los que se alzaron y vencieron por ella*

“Nuestra América”

José Martí

En la *poética* concentramos las cuestiones poéticas y éticas a partir de los planos de la solidaridad, el sufrimiento y la dignidad. También la epistemología, tal como la entendemos, es una densificación de los aspectos cognitivos, valóricos y volitivos.

SOLIDARIDAD

Es en la actividad poética más que en el trabajo científico donde encontramos posibilidades para la solidaridad. El bardo chileno Gonzalo Rojas, refiriéndose a la comunidad de poetas, ha señalado: “Todos nosotros nos sumamos adentro del gran coro de los otros, con los otros, junto con los otros” (De la Fuente, 2000). Con ello ha expresado el valor de la solidaridad presente en este campo, cuya trascendencia fue reconocida por el prócer cubano cuando afirmaba: “La poesía es durable cuando es obra de todos [...] Para sacudir todos los corazones con las vibraciones del propio corazón es preciso recibir de la humanidad los gérmenes, las inspiraciones” (Asociación Cultural Xquenda,

2003)⁸. Esa necesidad de participación colectiva entre los poetas y el resto de la humanidad se hace patente en la obra del poeta brasileño Mario de Andrade, de quien Antonio Candido (2000: 33) ha escrito: “Tenía el culto por la solidaridad humana y sólo se entenderá su obra tomando esto en consideración”. Cesar Vallejo también une su sensibilidad y talento al encuentro solidario con la humanidad doliente.

En opinión de Liliana Weinberg, cuando Martí remite al árbol en *Nuestra América* lo emplea como un recurso metafórico para aludir a nuestro subcontinente y su cultura. Esto es, expresa a un subcontinente unido por la cultura (Weinberg, 1993: 34-36). A nuestra América que, conformada por muchos países (árboles), han de colocarse solidariamente en fila para impedir el paso a las acciones imperialistas de la otra América: “al gigante de siete leguas”.

SUFRIMIENTO

Muchos escritores han dado cuenta del dolor por el que atravesó Martí, pero no con la fuerza e intensidad como lo han expresado José Lezama Lima y Alfonso Reyes. El primero de ellos resalta la dimensión existencial y ética del pensador cubano al señalar:

Tengo miedo de morirme sin haber sufrido bastante, decía José Martí. Ascendió purificado por la escala del dolor, dice de él Rubén Darío. Sufrió mucho también después de muerto, pero el comienzo de la era poética tiene que remansarlo en su dolor. Crear la nueva causalidad, la posibilidad infinita, la imagen como un potencial entre historia y poesía (Lezama Lima, 1992: 109).

Por su parte, el escritor mexicano Alfonso Reyes trazó algunos rasgos del carácter martiano: “Hijo del dolor, no perdió nunca la sonrisa. Era bravo como león y no se avergonzó de sus lágrimas. En él podemos a un tiempo admirar al escritor y venerar al hombre, deleite siempre apetecible” (Reyes, 1945: 114-115)⁹.

El diálogo se nos presenta, en el entrecruce doloroso, como un recurso del encuentro inter-humano capaz de permitirnos cognitiva y emocionalmente compartir entre las personas sufrimiento y alegría.

Martí, en febrero de 1888, puso a prueba la voluntad por medio del sufrimiento: “Vine al mundo para ser un vaso de amargura. Que no rebosa jamás, ni enseñará sus entrañas, ni afeará el dolor quejándose, ni afligirá a los demás con su pena” (citado por Vitier, 2002a: 173).

8 El sitio de la Asociación Cultural Xquenda está dedicado a las expresiones de la cultura oaxaqueña que se dan fuera del estado de Oaxaca, México.

9 También en Hart Dávalos (2000: 53), cuando se alude a que no se avergonzó de sus lágrimas se hace referencia a su capacidad de ternura. Asimismo, la alusión a la cordialidad remite a la ternura.

Para compartir el dolor y después tornarlo en alegría se requiere de la solidaridad. En esa dirección resuenan los versos del poeta inglés William Blake: “¿Puedo ver el dolor del otro y no dolerme también?/ ¿Puedo ver la pena del otro y no buscarle consuelo?”. Asimismo, el sociólogo portugués Boaventura de Sousa Santos (2000) critica la razón indolente a la que no le duele el sufrimiento de los otros.

DIGNIDAD

El pensamiento martiano cumple el requerimiento de articulación y solidaridad desde *Nuestra América*. Al asumir una visión próxima a la perspectiva ecológica también cumplimenta, con base en la ternura, los requerimientos de experiencias de solidaridad, a partir del decoro y la dignidad.

La dignidad bajo la forma de decoro es, según el escritor cubano Cintio Vitier (2002b: 106), “el eje de toda la ética martiana”. Y agrega:

El decoro no es sólo un concepto moral sino también la forma de una dignidad que se transparenta y de una hermosura que es correspondencia exacta de contenido y forma y que, por serlo, merece el respeto de todos los hombres. Cualquiera que sea su justificada indignación que sienta la ausencia de dignidad de algunos o muchos hombres, es preciso compensarla y equilibrarla con una suma de decoro propio, que vendrá a sustituir la suma necesaria al equilibrio del mundo. “En el mundo ha de haber cierta cantidad de decoro, como ha de haber cierta cantidad de luz”, dice Martí a los niños en *La edad de Oro* (Vitier, 2002b: 106-107)¹⁰.

Zemelman, desde una perspectiva epistémica, que también es ética y política, citando a Todorov, expresa: “la dignidad refuerza nuestra capacidad de mantenernos vivos” (Zemelman, 2002).

Pero cuando se generan situaciones donde en lugar de dignidad se presenta una trasgresión de ella, se está en condiciones de indignarse a través de la rabia:

Tengo derecho a tener rabia, a manifestarla, a tenerla como motivación para mi lucha, tal como tengo derecho a amar, a expresar mi amor al mundo, a tenerlo como motivación de mi lucha porque histórico, vivo la historia como tiempo de posibilidad y no de determinación. Si la realidad fuese así porque estuviese dicho que así tuviera que ser, ni siquiera habría por qué tener rabia. Mi derecho a la rabia presupone que, en la experiencia histórica de la que partici-

10 Si bien la dignidad, en la forma de decoro, es el eje ético de toda la obra martiana, también es cierto que la indignación debería ser la actitud que debemos asumir cuando se nos pisotea la dignidad de nuestra existencia.

po, el mañana no es algo “pre-dado”, sino un desafío, un problema (Freire, 2001: 88-89).

Es increíble que sin haberse conocido Martí y Freire, por circunstancias cronológicas, geográficas e idiomáticas, haya entre sus propuestas una línea de continuidad y complementariedad. Las palabras alusivas de Martí a Bolívar, Hidalgo y San Martín pueden aplicársele a él mismo y al educador brasileño:

Hay hombres que viven contentos aunque vivan sin decoro. Hay otros que padecen como en agonía cuando ven que los hombres viven sin decoro a su alrededor. En el mundo ha de haber cierta cantidad de decoro, como ha de haber cierta cantidad de luz. Cuando hay muchos hombres sin decoro, hay siempre otros que tienen el decoro de muchos hombres. Esos son los que se rebelan con fuerza terrible contra los que les roban a los pueblos su libertad, que es robarles a los hombres su decoro. En esos hombres van miles de hombres, va un pueblo entero, va la dignidad humana (Martí, 1999: 11).

Martí sostenía que el “buen gobernante en América no es el que sabe cómo se gobierna el alemán o el francés, sino el que sabe con qué elementos está hecho su país” (Martí, 2000b: 204), trasladando esta aseveración a la obra freireana podríamos afirmar que el buen pedagogo es conciente de los elementos con que está hecho su país. El prócer cubano sabía de los elementos constitutivos de su patria, pero también de nuestra América. Freire, por su parte, conocía los ingredientes con los que estaba conformado Brasil, por eso estuvo en condiciones de proponer una pedagogía pertinente no solo a su país, sino a nuestra América y, en general, al resto de la humanidad sufriendo.

Por otro lado, la reflexión de Martí efectuada en torno a los oprimidos no dista de la convicción de Freire respecto a estos. El primero señalaba: “Con los oprimidos había que hacer causa común, para afianzar el sistema opuesto a los intereses y hábitos de mando de los opresores” (Martí, 2000b: 208). El pedagogo brasileño les dedicó su *Pedagogía del oprimido* en los siguientes términos: “A los desarraigados del mundo y a quienes, descubriéndose en ellos, con ellos sufren y con ellos luchan” (Freire, 1978: 1).

El acercamiento hacia los oprimidos debe lograrse no por ellos, ni sobre ellos, sino con ellos “abriendo una campaña de ternura”, pues los educadores han de llevarles “no solo explicaciones sino la ternura, que hace tanto falta y tanto bien a los hombres” (Martí, 2000a: 138). Sin embargo, si bien la ternura era necesaria, no era una condición suficiente; pues, en el marco más general de nuestra América, Martí incluía el imperativo de que los “pueblos han de vivir criticándose, porque la crítica es la salud; pero con un solo pecho y una sola mente” (Martí, 2000b: 210).

El prócer cubano presentaba la ternura y la crítica como dos ingredientes necesarios de la solidaridad. Ellos también aparecen en el plano de la literatura con el Bolívar de la narrativa latinoamericana que fue Cortázar. El escritor argentino propone en *Rayuela* esa posibilidad simultánea de participación y distancia en la idea de comprensión irónica: “tierna pero lejana”. Con esa comprensión irónica, como recurso de la solidaridad, puede entenderse el siguiente planteo martiano:

Ya no podemos ser el pueblo de hojas, que vive en el aire, con la copa cargada de flor, restallando o zumbando, según la acaricie el capricho de la luz, o la tundan y talen las tempestades; ¡los árboles se han de poner en fila, para que no pase el gigante de las siete leguas! Es la hora del recuento, y de la marcha unida, y hemos de andar en cuadro apretado, como la plata en las raíces de los Andes (Martí, 2000b: 202).

En esa dirección, Armando Hart Dávalos, inspirado en Martí, expresa algo aplicable a sus compatriotas, pero que puede extenderse a todos los latinoamericanos:

No basta para el cubano completo y cabal conocer, es también necesario querer y soñar con la igualdad social entendida en su alcance universal, y ello no se logra exclusivamente con el apoyo de las ciencias naturales: son indispensables también la conciencia, la voluntad y, por tanto, el cultivo de los sentimientos y emociones y el fortalecimiento de la solidaridad humana (Hart Dávalos, 2000: 17)¹¹.

Para Freire la solidaridad es un acto radical de encuentro entre seres humanos. Esa radicalidad involucra no sólo las funciones cognoscitivas, sino también a la emocionalidad y su práctica expresada en el amor. De tal forma que “sólo en la plenitud de este acto de amar, en su dar vida, en su praxis, se constituye la solidaridad verdadera” (Freire, 1978: 102).

El pedagogo brasileño contextualiza la solidaridad en el campo de la praxis cuando afirma: “Sólo en la solidaridad [...] es posible la praxis auténtica” (Freire, 1978: 43). El pedagogo de Recife hace men-

¹¹ Algo interesante que adelanta Vitier es en términos de que el impulso de la existencia en Martí está dado por la ternura. “La calidad de sedimentación, de gozo de toda una existencia cuyo impulso central ha sido la ternura humana y el amor a los humildes, le dan a esos versos, precisamente por su carácter íntimo y confesional de un espíritu que ha tocado la universalidad, ese tono de sabiduría inmemorial de sentencia acarreada por el agua de las generaciones: esa participación, en fin, con el anónimo, que es el mayor triunfo de la persona poética. De ahí que ese yo, sin dejar de ser Martí, antes bien por serlo tan profundamente, nos suena popular en su impulso, en su modo de romper la estrofa, y en el sentido último de la voz que lo sostiene. Porque no es un yo únicamente leíble o recitable como el de un Bécquer, sino un yo cantado, que irrumpe como apoyándose en un rasgueo de guitarra” (Vitier, 2002b: 184).

ción a la solidaridad en el marco democrático de una práctica cuya exigencia radica en la asunción de los sujetos desde lo ético y estético, cuando afirma:

La solidaridad social y política que necesitamos para construir una sociedad menos fea y menos agresiva, en la cual podamos ser más nosotros mismos, tiene una práctica de real importancia en la formación democrática (Freire, 1997: 43).

Un imperativo freireano para acceder a esa formación democrática radica en la reinención del poder. No obstante, los zapatistas con el lema “mandar obedeciendo” problematizan el ejercicio del poder, aún desde su reinención, pues de lo que se trata es de asumir el desafío de “cambiar el mundo sin tomar el poder” (Holloway, 2002). Con todo, la solidaridad es una condición necesaria y suficiente para emprender con dignidad una lucha frontal contra el imperialismo y el neoliberalismo.

DE POETAS, POESÍA Y REVOLUCIÓN

*Ni el libro europeo, ni el libro yanqui, daban la
clave del enigma hispanoamericano. Se probó
el odio, y los países venían cada año a menos.
Cansados del odio inútil, de la resistencia del
libro contra la lanza, de la razón contra el
cirial, de la ciudad contra el campo, del imperio
imposible de las castas urbanas divididas sobre
la nación natural, tempestuosa o inerte, se
empieza, como sin saberlo, a probar el amor. Se
ponen en pie los pueblos, y se saludan. “¿Cómo
somos?” se preguntan; y unos a otros se van
diciendo cómo son
“Nuestra América”
José Martí*

Muchos poetas latinoamericanos son productores de pensamiento coral desde nuestra América, es por eso que Gonzalo Rojas ha señalado, respecto a la comunidad de poetas, las posibilidades orquestantes presentes en la acción de sumarnos polifónicamente al espacio de la producción poética.

Karl Marx disponía de una concepción clara del poeta cuando decía:

El poeta disfruta el privilegio incomparable de poder ser a su guisa él mismo y el otro. Como las almas errantes que buscan un cuerpo, entra cuando quiere en el personaje de cada uno. Sólo para él está todo desocupado; y si algunos sitios parece que se le cierran, será porque a sus ojos no merece la pena visitarlos (citado en Benjamin, 1980: 71).

Y es que el poeta genera, junto con los demás, la experiencia del estado naciente de conformar una comunidad con los otros.

POESÍA Y EXPERIENCIA

La relación entre poesía y experiencia ha sido señalada en la línea de Walter Benjamin:

Las obras de arte, ya sean relatos o vasijas de arcilla, tienen las marcas de sus creadores y no transmiten “información” sino “experiencia”. Así, la experiencia es lo que inicia el poema –en el soneto, la del habitante de la ciudad y la del transeúnte y aquella que el poema en cierto sentido produce en el lector (Bernstein, 1993: 35).

Wallerstein (1996: 212) ha señalado que la fortaleza de la globalización neoliberal se alimenta de las debilidades locales, estando estas últimas expresadas en mecanismos psicosociales como el miedo, la ignorancia y la apatía. Una estrategia posible para atacar esa fortaleza es a través de dispositivos que contengan, además de sentimientos y estados de ánimo, pensamientos. La poesía, en tanto arte localista y universal a la vez, se revela idónea para emprender tal embate. En ese marco, el escritor Alberto Blanco expresa:

La poesía padece la miseria de ser la más provinciana de las artes, la más localista, la más limitada por su materia prima. Pero esta misma condición “provinciana” puede ser una bendición encubierta: después de todo, no existe en la poesía (y sí en otras artes) un “estilo internacional” (Blanco, 2004).

EXPERIENCIA, POESÍA Y REVOLUCIÓN

En nuestra época adolecemos de una pobreza experiencial, además de la existencial. De la primera, Benjamin ha indicado lo siguiente:

Pobreza de experiencias: no hay que entenderla como si los hombres aspirasen a una nueva experiencia. No, sueñan liberarse de las experiencias, desean un mundo en el que puedan hacer que su pobreza, la externa y, finalmente, también la interna, cobre vigencia tan evidente, tan limpiamente que brote de ella algo decoroso. No son siempre ignorantes. Frecuentemente es factible afirmar todo lo contrario: lo han devorado todo, la cultura y el Hombre, y se hallan sobresaturados y cansados (Benjamin, 1982: 139).

Si aplicamos la reflexión benjaminiana a la situación de nuestra América se puede decir que la pobreza más que de experiencias es de ausencia de orquestación de las mismas. De esta forma, en Latinoamérica, para nuestra fortuna, disponemos de una riqueza de experiencias poéticas y

de movimientos sociales. Sólo que los desafíos mayores están en transformar los hechos y acontecimientos en experiencias y en coordinar estas últimas. Es digno de considerar el esfuerzo orquestador de Cintio Vitier, quien ha efectuado un recuento de la experiencia poética cubana. Sobre todo en su libro *Lo cubano en la poesía* (2002a).

En nuestra América hay suficiente dosis de utopía para acometer las empresas orquestantes en poesía y movimientos sociales.

De la misma manera en que puede decirse que la utopía está en la poesía, puede señalarse que la poesía está en la utopía. Por eso no es de extrañar que Víctor Hugo siendo un gran poeta fuera, al mismo tiempo, un gran visionario de situaciones utópicas.

En la perspectiva de Víctor Hugo, “la utopía es la verdad del futuro”¹² y, efectivamente, la frase del escritor francés aplicada a la tradición utópica que pasó por la Universidad de San Nicolás de Hidalgo, México, a través de pensadores como Aníbal Ponce (antecedente del Che) y María Zambrano, asumen las resonancias de los ecos utópicos del obispo Vasco de Quiroga¹³.

La utopía puede tener como mediación a la poesía en tanto esta última se aferra a la dispersión, así encontraremos a los revolucionarios cubanos, en plena batalla, leyendo poesía. Entre ellas, “Canto a Fidel”, redactada por Carilda Oliver Labra en 1957. En opinión de Martínez Carmenate, con el “Canto a Fidel”, Oliver Labra fue “el primer poeta que levantaba su voz para cantarle al líder de la hazaña emancipadora” (Martínez Carmenate, 2004: 233). Ese poema circuló y fue leído por muchos de los insurgentes cubanos algunos años antes del triunfo revolucionario.

La aseveración de María Zambrano, “la poesía se aferra a la dispersión” (Zambrano, 1996: 45), es complementaria a la de Broch en el sentido de que “la poesía es una forma incontinida de conocimiento”. Es forma incontinida de conocimiento y acción que conduce a posturas rebeldes. De esta manera, María Zambrano concibe al poeta como un “rebelde ante las cosas que son hechura humana” (Zambrano, 1996: 62). Octavio Paz dijo: “las palabras son rebeldes a sus definiciones”. En esta misma línea Lezama Lima afirmó: “definir es cenizar”. Fidel, ante las definiciones e interpretaciones de las leyes, alza su voz para decirnos: “Nosotros hemos promovido rebelión contra un poder único, ilegítimo, que ha usurpado y reunido en uno solo los Poderes Legislativos y Ejecutivo de la nación, destruyendo todo el sistema que precisamente trataba de proteger el artículo del Código

12 Citado por Roberto Fernández Retamar en el curso virtual plasmado en el presente libro.

13 María Zambrano estuvo en México durante 1939, también Aníbal Ponce tuvo una estadía por aquella época en este país. No hay que olvidar que es el período en el que se encuentra el general Lázaro Cárdenas presidiendo a la nación azteca.

que estamos analizando” (Castro, 2005), y agrega lo siguiente: “El derecho de rebelión contra el despotismo, señores magistrados, ha sido reconocido, desde la más lejana antigüedad hasta el presente, por hombres de todas las doctrinas, de todas las ideas y todas las creencias” (Castro, 2005).

Un común denominador entre la poesía y la revolución se encuentra en las contradicciones. En esta dirección, María Zambrano expresó:

La poesía es la conciencia más fiel de las contradicciones humanas, por que es el martirio de la lucidez, del que acepta la realidad tal y como se da en el primer encuentro. Y la acepta sin ignorancia, con el conocimiento de su trágica dualidad y de su aniquilamiento final (Zambrano, 1996: 62).

Esa fue la contradicción que seguramente experimentó Cortázar ante la muerte del Che, lo que lo mantuvo incapacitado para escribir en prosa, pero sí pudo expresar su dolor en la redacción de un poema dedicado a su compatriota.

Pero si la poesía y los movimientos sociales se aferran a la dispersión, también están en correspondencia con los actos amorosos. De esta manera se puede afirmar que las experiencias poéticas y revolucionarias se entrecruzan en el amor. En esa dirección es significativo que el Che expresara lo siguiente:

Déjeme decirle, a riesgo de parecer ridículo, que el revolucionario verdadero está guiado por grandes sentimientos de amor. Es imposible pensar en un revolucionario auténtico sin esta cualidad. Quizás sea uno de los grandes dramas del dirigente; este debe unir a un espíritu apasionado una mente fría y tomar decisiones dolorosas sin que se contraiga un músculo. Nuestros revolucionarios de vanguardia tienen que idealizar ese amor a los pueblos, a las causas más sagradas y hacerlo único, indivisible. No pueden descender con su pequeña dosis de cariño cotidiano hacia los lugares donde el hombre común lo ejercita (Guevara, 1986).

Las anteriores ideas del Che son citadas por Freire en *Pedagogía de la esperanza*. En esa misma línea, el amor en el concepto de la poeta cubana Carilda Oliver Labra es “un modo de salir de nosotros y entrar en otros para ofrecer algo, no para quitarlo” (citado en Martínez Carmenate, 2004: 174) y agrega: “la verdadera poesía nos une a todos” (2004: 263).

Para la filósofa española María Zambrano “sólo en el amor, en la absoluta entrega, sin reserva alguna, sin que quede nada para sí. La poesía es un abrirse del ser hacia dentro y hacia fuera al mismo tiempo. Es un oír en el silencio y un ver en la oscuridad”; y agrega, “es que la poesía al ser salida del alma, de su cercado y apertura del ser –último hacia dentro y hacia fuera– no puede calcular, ni siquiera parar mientes en los pasos que da” (Zambrano, 1996: 110).

ARTE, POESÍA E INSTITUCIONALIZACIÓN

En la fase de institucionalización, el Che fue conciente del papel que cumplía la educación, la cultura y el arte en la formación de un nuevo hombre nuevo. Precisamente, en el ensayo que lleva por título “El hombre nuevo”, nos dice:

Todavía es preciso acentuar su participación consciente, individual y colectiva, en todos los mecanismos de dirección y de producción y ligarla a la idea de la necesidad de la educación técnica e ideológica, de manera que sienta cómo estos procesos son estrechamente interdependientes y sus avances son paralelos. Así logrará la total conciencia de su ser social, lo que equivale a su realización plena como criatura humana, rotas las cadenas de la enajenación. Esto se traducirá concretamente en la reapropiación de su naturaleza a través del trabajo liberado y la expresión de su propia condición humana a través de la cultura y el arte (Guevara, 1986).

Con anterioridad al triunfo de la Revolución Cubana, Fidel Castro subrayaba el papel de la literatura:

Las novelas que traten de reflejar la realidad del mundo, de sus aventuras rapaces; los poemas que quieran traducir protestas por su avasallamiento, por su ingerencia en la vida, en la mente, en las vísceras de sus países y pueblos; las artes combativas que pretendan apresar en sus expresiones las formas y contenido de su agresión y constante presión sobre todo lo que vive y alienta progresivamente, todo lo que es revolucionario; lo que enseña; lo que trata de guiar, lleno de luz y de conciencia, de claridad y de belleza, a los hombres y a los pueblos a mejores destinos, hacia más altas cumbres del pensamiento, de la vida y de la justicia, encuentra la reprobación más encarnizada del imperialismo; encuentra la valla, la condena, la persecución macarthista (Castro, 1962).

DISEÑANDO LA PATRIA NUESTRAMERICANA A TRAVÉS DE LA POESÍA

*Entienden que se imita demasiado, y que la salvación
está en crear. Crear es la palabra de pase de esta
generación. El vino, de plátano; y si sale agrio, ¡es
nuestro vino! Se entiende que las formas de gobierno de
un país han de acomodarse a sus elementos naturales;
que las ideas absolutas, para no caer por un yerro
de forma, han de ponerse en formas relativas; que la
libertad, para ser viable, tiene que ser sincera y plena;
que si la república no abre los brazos a todos y adelanta
con todos, muere la república.*

“Nuestra América”
José Martí

El problema de los matices no es un asunto menor en poesía. En ese contexto, el poeta argentino Juan L. Ortiz hace referencia a esta cuestión cuando expresa: “Yo creo que cada poeta que nace en el mundo crea, si es fiel a sí mismo, una forma de poesía, aunque sean matices” (Veiravè, 1984: 37). Este autor ha comentado la obra de Ortiz caracterizándola de la siguiente manera: “Poesía como matices, como visión, como forma renovadamente nueva, como fidelidad a ese ‘sí mismo’ que está oculto en las fuentes a las que hay que regresar” (Veiravè, 1984: 38).

Hay una inquietud que ha sido generada como respuesta a dos aspectos planteados por el Profesor Fernández Retamar: el primero es el relativo a que la patria adopta, por lo menos en Martí, una connotación más emocional, y el segundo cuando señala que los poemas “‘Alocución a la Poesía’ y ‘La agricultura de la zona tórrida’ de Andrés Bello tendrían herederos tan espectaculares como el *Canto General* de Pablo Neruda”. Hasta donde sabemos, complementando lo anterior, la poesía nerudiana tiene como antecedente más remoto a *La Araucana* de Alfonso Ercilla y Zúñiga. Claro está que la obra mencionada no fue escrita por un poeta latinoamericano, sin embargo tiene el “doble mérito de ser el mejor poema histórico español y la primera obra poética que América inspiró a Europa” (Solar, 1977: XXVIII).

El pensamiento reflexivo convocante de la participación colectiva reclamada por Martí está presente en la obra poética de Neruda quien buscó, por diferentes caminos, el diseño de nuestra América trazando articuladamente en *Canto General* sus configuraciones históricas, geográficas y políticas. De alguna manera el poeta argentino Juan L. Ortiz se suma a este esfuerzo al trazar el contorno de la pampa por medio de la extensión de sus versos.

El interés por diseñar nuestra América por medio de la poesía se expone en la obra de Nicolás Guillén. Este bardo cubano ha sido nombrado “el poeta de la síntesis” y, lo es por que:

no sólo realiza [...] la síntesis entre el propio universo emocional y el propio pensamiento crítico, no sólo realiza la síntesis entre el latir individual y el latir colectivo, no sólo reúne en su temática y sintetiza en su visión del futuro elementos aparentemente dispares y divergentes en un principio [...] sino porque también logra, en lo que atañe a la expresión poética, la síntesis estética más cercana a lo que todos esperamos de la poesía (Melon, 1980: 63).

Si volvemos a reflexionar en torno al poema “A la nueva musa” de Guillén (2002: 70) encontraremos que el diseño de la patria alcanza su pleno sentido cuando se comparan dos tendencias en términos de la orientación hacia dos intereses distintos: una centrada en la fragmentación y la individuación nacional y la otra orientada a la construcción de nuestra América:

Antes, el poeta era un músico
que frente a la orquesta daba saltos
e imantaba con su batuta
los suspiros de la flauta,
el violín pedigüeño,
los bajos, roncós como unos abuelos,
y hasta el tambor inmodesto,
el poeta se embriagaba
en medio del estruendo.
Ahora, el poeta se mete dentro de sí mismo
y allá dentro, dirige su orquesta

La añoranza no es del pasado, sino de una insistencia por la necesidad de mundo, de realidad, de otros en la construcción de nuestra América. Llama la atención la capacidad orquestante del poeta desde la exterioridad, pues al embriagarse del contexto también imantaba esa exterioridad a partir de su propia subjetividad. En la tendencia actual, en cambio, es lamentable que esa orquestación sea emprendida, la mayoría de las veces, bajo la mismidad. De esta forma, el poeta cubano enriquece la propuesta matizante pero ensimismada de Juan L. Ortiz, al conducirnos hacia los otros en el horizonte *nuestroamericano*.

Por último, cabría preguntar la razón por la cual Martí no incurrió poéticamente en el diseño de nuestra América. ¿Acaso radicó en que concebía al periodismo y el ensayo como géneros principales y a la poesía como una modalidad secundaria? En la actualidad, observamos el impulso del subcomandante Marcos (precisamente diseñador de profesión) por orquestar en su discurso la política con la poesía. Orquestación que, en opinión de muchos analistas, le confiere fuerza y potencia discursivas a las propuestas del Ejército Zapatista de Liberación Nacional.

¿No sería pertinente, siguiendo los pasos de Cintio Vitier en su libro *Lo cubano en la poesía*, desarrollar un proyecto en torno a “Nuestra América a través de la poesía”? Proyecto que tendría que coordinar los afanes de una verdadera integración política, cultural y económica de nuestros países. Un esfuerzo digno de atención es el Mercado Común Suramericano. Esfuerzo que tendría que enriquecerse y profundizarse en función del pensamiento y las prácticas emancipadoras que nos han legado la densidad de experiencias concentradas en los movimientos de liberación gestados a lo largo y ancho de *Nuestra América*.

BIBLIOGRAFÍA

Asociación Cultural Xquenda 2003 (México DF) 3 de marzo. En
<<http://www.xquenda.com>>, consulta 20 de enero de 2005.

- Benjamin, Walter 1980 *Poesía y capitalismo* (Barcelona: Taurus).
- Benjamin, Walter 1982 (1921) "Experiencia y pobreza" en *Para una crítica de la violencia* (México DF: Premia).
- Bernstein, Carol 1993 "Encrucijadas: la poética urbana de Walter Benjamin" en Kerik, Claudia (comp.) *En torno a Walter Benjamin* (México DF: Universidad Autónoma Metropolitana).
- Blanco, Alberto 2004 "La pobreza de la poesía" en *La Jornada Semanal* (México DF) N° 492, 8 de agosto.
- Broch, Hermann 1974 (1971) *Poesía e investigación* (Barcelona: Barral).
- Candido, Antonio 2000 (1946) "Recuerdo de Mario de Andrade" en *Estruendo y liberación* (México DF: Siglo XXI).
- Castrillo, Dolores y Tabares, Juan 1988 "Entrevista con Alain Finkielkraut" en *El críticón. Revista de psicoanálisis y crítica de la cultura* (Madrid) Año II, N° 3.
- Castro, Fidel 1962 "Segunda Declaración de La Habana" en *Ciudad Seva*. En <<http://www.ciudadseva.com/textos/otros/2declara.htm>>.
- Castro, Fidel 2005 *La historia me absolverá* (Buenos Aires: Ediciones Luxemburg).
- De la Fuente, Daniel 2000 "Entrevista a Gonzalo Rojas" en *LibrUSA Corporation* (Miami) julio. En <www.librusa.com/entrevista3.htm>.
- Dussel, Enrique 1998 *Ética de la liberación* (Madrid: Trotta/UAM-I/UNAM).
- Freire, Paulo 1978 (1968) *Pedagogía del oprimido* (México DF: Siglo XXI).
- Freire, Paulo 1997 (1996) *Pedagogía de la autonomía* (México DF: Siglo XXI).
- Freire, Paulo 2001 (1997) *Pedagogía de la indignación* (Madrid: Morata).
- Guevara, Ernesto Che 1986 "El hombre nuevo" en Zea, Leopoldo (comp.) *Ideas en torno de Latinoamérica* (México DF: UNAM-UDUAL).
- Guillén, Nicolás 2002 "A la nueva musa" en *Obra poética* (La Habana: Letras Cubanas) Tomo 1.
- Hart Dávalos, Armando 2000 *José Martí y el equilibrio del mundo* (México DF: Fondo de Cultura Económica).
- Holloway, John 2002 *Cambiar el mundo sin tomar el poder. El significado de la revolución hoy* (Buenos Aires: Herramienta/Universidad Autónoma de Puebla).
- Lezama Lima, José 1992 (1981) *Imagen y posibilidad* (La Habana: Letras Cubanas).
- Loynaz, Dulce María 2002 *Poesía* (La Habana: Letras Cubanas).
- Martí, José 1953 *Obras Completas* (La Habana: Lax) Tomo 1.
- Martí, José 1999 "Tres héroes" en *La edad de oro* (La Habana: Gente Nueva).

- Martí, José 2000a “Maestros ambulantes” en Hart Dávalos, Armando *José Martí y el equilibrio del mundo* (México DF: Fondo de Cultura Económica).
- Martí, José 2000b “Nuestra América” en Hart Dávalos, Armando *José Martí y el equilibrio del mundo* (México DF: Fondo de Cultura Económica).
- Martínez Carmenate, Urbano 2004 *Carilda Oliver Labra: la poesía como destino* (La Habana: Letras Cubanas).
- Melon, Alfred 1980 “Guillén: poeta de la síntesis” en *Tres ensayos sobre Nicolás Guillén* (La Habana: Unión).
- Nietzsche, Friedrich 2000 “Así habló Zaratustra” en *Obras Selectas* (Madrid: Edimat).
- Orozco, Olga 1984 *Páginas de Olga Orozco* (Buenos Aires: Celtia).
- Paz, Octavio 1994 (1956) “El arco y la lira” en *La casa de la presencia. Obras completas* (México DF: Fondo de Cultura Económica) Vol. 1.
- Reyes, Alfonso 1945 “José Martí” en *Archivos José Martí* (La Habana) Año V.
- Solar Correa, Eduardo 1977 “Alonso de Ercilla (1533-1594)” en De Ercilla y Zúñiga, Alonso *La Araucana* (Santiago de Chile) Edición a cargo de Francisco de Aguirre.
- Sousa Santos, Boaventura de 2000 *A crítica da razão indolente. Contra o desperdício da experiência* (São Paulo: Cortez).
- Veiravè, Alfredo 1984 *Juan L. Ortiz. La experiencia poética* (Buenos Aires: Carlos Lohlé).
- Vitier, Cintio 2002a (1958) *Lo cubano en la poesía* (La Habana: Letras Cubanas).
- Vitier, Cintio 2002b (1975) *Ese sol del mundo moral* (La Habana: Unión).
- Wallerstein, Immanuel 1996 *Después del liberalismo* (México DF: Siglo XXI).
- Weinberg, Liliana 1993 “Nuestra América en tres tiempos” en *José Martí a cien años de Nuestra América* (México DF: UNAM).
- Zambrano, María 1996 (1939) *Filosofía y poesía* (México DF: Fondo de Cultura Económica).
- Zemelman, Hugo 1994 “Racionalidad y ciencias sociales” en *Círculos de Reflexión América Latina en Ciencias Sociales* (Barcelona: Anthropos).
- Zemelman, Hugo 1992 *Horizontes de la razón* (Barcelona: Anthropos/El Colegio de México) I.
- Zemelman, Hugo 2002 *Necesidad de conciencia* (Barcelona: Anthropos/El Colegio de México).

ALICIA RUBIO*

DISTOPÍAS LATINOAMERICANAS E IMAGINARIOS SOCIALES

LAS SIGNIFICACIONES IMAGINARIAS DE LA SOCIEDAD

Los imaginarios son creaciones de la sociedad que permiten que exista un mundo en el cual esta se inscribe y se da un lugar. Esto les facilita constituir un sistema de normas, instituciones y designios tanto para la vida en común como para la individual. En estos modos de ordenamiento están presentes las significaciones imaginarias de la sociedad, las que han sido creadas por ella misma y sus propias instituciones personifican. Y si bien los poderes instituyentes nunca pueden ser explicados completamente, al quedar velados por los mismos laberintos de la sociedad, esa misma sociedad es la que instituye un poder explícito, sin el cual no podría sobrevivir. Y también es ella, en constante evolución, la que se ve amenazada por sí misma y su propio imaginario, el cual puede cuestionar las instituciones existentes. Por esta razón, el objetivo prioritario de toda investigación social e histórica es reconstruir y analizar esas significaciones (Castoriadis, 1997: 195). Esto nos induce a volver sobre aquella parte del imaginario social, el

* Licenciada en Historia, Magíster en Sociosemiótica del Programa de Estudios sobre la Memoria del Centro de Estudios Avanzados (CEA) de la Universidad Nacional de Córdoba (UNCo) Argentina.

pensamiento utópico, que es el que cuestiona el rumbo de la sociedad, proyectando una contra imagen que se opone a la del momento en que ella se ha materializado.

Uno de los asuntos decisivos al abordar el tema de las distopías es determinar de qué manera influyen los imaginarios sociales en ellas, teniendo en cuenta que la historia y la memoria de una sociedad están profundamente vinculadas a ellos, pero muchas veces se encuentran en conflicto. ¿Qué es lo que sucede cuando estos imaginarios son interpelados por discursos alternativos o de oposición de los que los formularon? ¿Qué es lo que esto implica? Probablemente, el deseo de replantearlos para señalar el nuevo rumbo que debe seguir la sociedad. En este sentido, creemos que esa es la función que han desempeñado los escritos utópicos, la de dar forma, a través de un proyecto imaginario, a los deseos de la sociedad que ya no se siente interpretada por las respuestas conocidas. Como señala Mannheim, los pensamientos que son expresiones de deseo han existido a lo largo de la historia de la humanidad tomando distintas formas, ya sea como mitos o promesas religiosas; y agrega que considera utópicas “cualesquiera ideas trascendentes a la situación (no sólo proyección de deseos) que en alguna forma tienen el poder de transformar el orden histórico social existente” (Mannheim, 2004: 243). Sin embargo, este autor considera que las utopías viran hacia la realidad, lo que implicaría su propia desaparición al alcanzar la sociedad el dominio de las condiciones de existencia. ¿Esto implica que la sociedad en determinado momento de su evolución deja de soñar? Al respecto, creemos que una sociedad sin utopías es una sociedad sin metas y, por lo tanto, impensable. El propio Mannheim sostiene que, pese a que cree en la victoria de una mentalidad práctica y positiva (que Ricoeur califica como una vacua victoria de la congruencia), siempre hay estratos sociales cuyas aspiraciones no han sido satisfechas. Esto reforzaría la hipótesis acerca de la eterna presencia de un ideal utópico en el imaginario de la sociedad.

Los proyectos utópicos no sólo hablan de las fantasías de una sociedad sino que también se puede deducir de ellos su estado anímico (Ainsa, 1999: 63). Por tal motivo es interesante conocer las utopías, ya que muchas veces ellas plantean, de esta manera, una dinámica renovadora que pone en cuestión lo hasta allí hecho.

Es frecuente encontrar en los escritos utópicos un espacio dedicado a la crítica de sociedades contemporáneas del autor o descripciones acerca de los errores en los que no debe caer el modelo utópico. A estas descripciones de sociedades erradas se las denomina distopías. Entendemos por *distopía* (de dys-topos), un mal lugar, aquel que no puede tomarse como ejemplo por ir en contra de lo que las nuevas ideas consideran propio de la civilización moderna, constituyéndose a la vez en una crítica al orden socio-político existente y una propuesta alter-

nativa al modelo imperante¹. Pero, aunque su descripción no alcance un lugar tan destacado como el que ocupan las utopías, las distopías también nos permiten acceder tanto al imaginario de la época como a su pensamiento crítico. Volviendo al planteo de Mannheim, diríamos que, si una sociedad careciese de metas, carecería también de distopías, ya que no existiría nada en ella digno de ser modificado. Castoriadis afirma que:

Realidad, lenguaje, valores, necesidades, trabajo de cada sociedad especifican en cada momento, en su modo de ser particular, la organización del mundo y del mundo social referida a las significaciones imaginarias sociales instituidas por la sociedad en cuestión [...] Participan también aquí el modo según el cual la sociedad se refiere a sí misma, a su propio pasado, a su presente y a su porvenir, y el modo de ser, para ella, de las otras sociedades (Castoriadis, 1999: Vol. II, 330).

Las sociedades, sean estas instituyentes o instituidas, son historia, es decir, constante auto-alteración, y esta auto-alteración perpetua es una de sus características fundamentales. Por tal motivo, uno de los objetivos primordiales de las investigaciones sociales e históricas es el de reconstruir estas significaciones de la sociedad analizada. Es así que las propias sociedades se tornan en amenazas para sí mismas cuando su propio imaginario cuestiona a las instituciones existentes. De manera que, si las sociedades toman los materiales con los cuales elaborarán sus imaginarios de lo que encuentran en su entorno, es decir, de aquello que les resulta familiar, ese mismo mecanismo es el utilizado por los escritores utópicos para explicar los modelos distópicos, ya que todo simbolismo se edifica sobre las ruinas de los edificios simbólicos precedentes (Castoriadis, 1999: Vol. I, 209). Mannheim alega que “sólo se designarán con el nombre de utopías aquellas orientaciones que trascienden la realidad cuando, al pasar al plano de la práctica, tiendan a

1 Una definición más amplia del término es la que nos brinda la Wikipedia: “Cualquier sociedad considerada indeseable por cualquier razón. El término fue acuñado como el antónimo de utopía y es comúnmente usado en referencia a una sociedad ficticia (generalmente de un futuro próximo) donde las convenciones sociales son llevadas a extremos de pesadilla. De acuerdo con el *Oxford English Dictionary*, el término fue creado por John Stuart Mill, que también usaba el sinónimo creado por Bentham, cacetopía, al mismo tiempo. Las dos palabras se basan en utopía, analizada como eu+topia, como un lugar donde todo es como debería ser, es decir, lo inverso de dys+topia, que es un lugar donde esa no es la situación. Casi siempre la diferencia entre utopía y distopía depende del punto de vista del autor. Las distopías son frecuentemente creadas como avisos, o como sátiras, mostrando las convenciones actuales y los límites extrapolados al máximo. En ese aspecto difieren fundamentalmente de las utopías, pues estas no tienen raíces en nuestra sociedad actual, figurando en otra época o tiempo o después de una gran brecha histórica. Una distopía está conectada íntimamente a la sociedad actual” (en <<http://pt.wikipedia.org/wiki/Distopia>>, traducción del portugués de A. R.).

destruir, ya sea parcial o completamente, el orden existente en determinada época” (Mannheim, 2004: 229). Ese orden a ser destruido es el descrito en las distopías. Este punto nos remite a un tema al que es sensible Marx, quien mantiene una disputa con Étienne Cabet a raíz del llamado realizado por este a los comunistas franceses a que abandonen Francia, en donde son perseguidos, para ir en pos de Icaria². Marx se opone a esta convocatoria señalando que:

Si las personas honestas, si los que luchan por un futuro mejor se van y quieren dejarles el campo libre a los oscurantistas y a los canallas, Europa caerá forzosamente –Europa, que es precisamente la parte del mundo en que, simplemente por razones estadísticas y económicas, la comunidad de bienes puede ser introducida antes que en otras partes y con mayor facilidad–, y una nueva prueba de fuego le será impuesta, por siglos aun, a la pobre humanidad (citado por Marin, 1994: 85).

Esto nos lleva a pensar que los proyectos utópicos no son rechazados por el marxismo solamente por ser contrarios a la praxis, sino porque no se puede construir la sociedad deseada partiendo de la nada, sino que es necesario determinado grado de evolución socio-política y económica. Y esta situación es la descrita en las distopías. Marx aduce que es un error aspirar a crear una comunidad ideal porque quienes pretenden formar parte de la misma llegarán a ella cargados con sus historias personales, las que podrían transformarse en lastre para la nueva comunidad. Marx cree que quienes pretenden partir con Cabet pueden ser ardientes comunistas, pero están todavía “demasiado inficionados” con los defectos y prejuicios de la sociedad de la época como para arribar a Icaria sin ellos. Esta situación es comparada por Marx con la naturaleza al afirmar que es imposible para el labrador cosechar sin haber sembrado y, aunque parezca extraño, las condiciones necesarias para que triunfe la comunidad de bienes son las descritas como distópicas, ya que ese será el paso previo necesario para arribar a la sociedad deseada.

UTOPIÁS Y DISTOPÍAS: ENTRE LA HISTORIA Y LA MEMORIA

Toda sociedad es historia y memoria actuando en un proceso dialéctico, y este proceso permite, como ya ha sido señalado, proceder a su auto-alteración. Por tal motivo, una sociedad instituida no se opone a la instituyente, no es un peso muerto, sino que representa una relativa estabilidad, transitoria, de las figuras instituidas. La auto-alteración perpetua de la sociedad es su ser mismo, que se manifiesta tanto en formas fijas como por el estallido de estas formas que implicarían, a

2 Este es el nombre dado por Cabet a una utopía descrita en su libro *Viaje por Icaria*.

su vez, la creación de otras nuevas (Castoriadis, 1999: Vol. II: 331). Es por este motivo que pensamos que las propias utopías se nutren de las experiencias previas y son estas las que formarán el núcleo inicial de los modelos distópicos. En este sentido, creemos que cuando hablamos de distopías no debemos considerar como tales únicamente a aquellas sociedades disfuncionales que la ciencia ficción ubica en el futuro, sino incluir también a los discursos críticos que el pensamiento utópico realiza a su entorno socio-histórico. De allí la importancia que le atribuimos a estas descripciones, ya que nos permiten conocer qué es lo que la sociedad juzga como funcionando mal en su interior.

Al seleccionar cuatro escritos acerca de la realidad distópica de un país o una región hemos tenido en cuenta el razonamiento de Mannheim según el cual aun cuando un individuo, al parecer aislado, da forma a una utopía, el proyecto debe ser tenido como el de la comunidad en la que vio su origen, que fue la que dio impulso a la tarea del pensador (2004: 244).

DISTOPÍAS LATINOAMERICANAS

Desde su “descubrimiento”, América dio origen a las más variadas visiones utópicas por tenerse a este territorio como el lugar adecuado en donde establecer la comunidad ideal. Sin embargo, nos interesa analizar las descripciones distópicas contenidas en distintos escritos, los que si bien no pueden ser calificados como estrictamente utópicos (excepción hecha del perteneciente a Esteban Echeverría), proyectan en un futuro, más o menos inmediato, sus esperanzas de que América pueda encontrar el destino deseado. Por otra parte, si bien las utopías fueron en sus orígenes, proyectos delineados por europeos para ser ejecutados en el nuevo continente, resulta interesante proceder al análisis de los escritos realizados por plumas americanas en momentos que consideran que sus propias sociedades de origen deben proceder a su auto-alteración. Debido a la trascendencia de sus observaciones, hemos elegido a Esteban Echeverría, Ezequiel Martínez Estrada, Fidel Castro y Eduardo Galeano; y es nuestro propósito analizar en los escritos de estos pensadores las formas que adquieren las distopías expuestas por ellos.

I. Esteban Echeverría, destacada figura de la llamada generación del '37 rioplatense, inicia *El Dogma Socialista* con un llamado a la juventud argentina en el que anatematiza a los que, él considera, son los pecados capitales que hunden a la patria en la decadencia. Ellos son la corrupción, la tiranía, la traición, la cobardía, el egoísmo y el descreimiento. Sólo después de esta enumeración de defectos que aquejan a la sociedad se dedica a clamar glorias para quienes contribuyen en su regeneración. Al hablar de regeneración, Echeverría se lanza en pos de una utopía

de reconstrucción que buscará instaurar como valores supremos a la fraternidad, la igualdad y la libertad. Para lograr este propósito, juzga imprescindible romper con las tradiciones retrógradas que subordinan a la región al Antiguo Régimen, que es en el que el socialista corporiza todo el pensamiento retardatario. Echeverría sostiene:

Dos ideas aparecen siempre en el teatro de las revoluciones: la idea estacionaria que quiere el *statu quo* y se atiene a las tradiciones del pasado y la idea reformadora y progresiva, el régimen antiguo y el espíritu moderno. Cada una de estas dos ideas tiene sus representantes y sectarios, y de la antipatía y la lucha de ellos, nacen la guerra y los desastres de una revolución (Rama, 1977: 112).

Más adelante señala:

La generación americana lleva inculcados en su sangre los hábitos y tendencias de otra generación [...] Su cuerpo se ha emancipado, pero su inteligencia, no (Rama, 1977: 112).

Echeverría no duda en responsabilizar a España por los defectos de la naciente patria, quien “nos dejó por herencia la *rutina*, y la rutina no es otra cosa en el orden moral que la abnegación del derecho de examen y de elección, es decir, el suicidio de la razón” (Rama, 1977: 113). Pero, aunque España es la principal responsable de haber inculcado a la región con sus vicios, Echeverría declara también culpables a aquellos hijos de la patria que, amurallados en su egoísmo, ven “pasar con estúpida sonrisa el carro triunfante del Despotismo por sobre las glorias y trofeos de la patria, por sobre la sangre y los cadáveres de sus hermanos, por sobre las leyes y los derechos de la nación” (Rama, 1977: 126). Más adelante, Echeverría se pregunta por el origen del marasmo en el que ha caído el país ni bien fundado: “¿Cómo explicar ese fenómeno moral que se reproduce siempre en todas las grandes crisis sociales, después de los desastres, convulsiones y delirios de la guerra civil?” (Rama, 1977: 126). No duda en atribuir el origen de estos males al abatimiento que sobreviene después de la gran excitación que significó la propia revolución:

Es que los desengaños han venido a entibiar las esperanzas; que ese intenso afanar y esa lucha prolongada para cimentar la libertad han sido estériles e ineficaces; que los principios y las doctrinas no han producido fruto alguno; y que la fe de todos los hombres, de todos los patriotas, ha venido a guarecer su impotencia en el abrigo desierto del escepticismo y de la duda, después de haber visto a la anarquía y al despotismo disputarse encarnizados el tesoro recogido por su constancia y su heroísmo (Rama, 1977: 126).

El desolador panorama descrito por Echeverría, el cual nos muestra con detalles los crímenes y desmanes que fustigan a su patria, nos habla

claramente de la Argentina como una región eminentemente distópica. Pese a ello, no se resigna a esta situación ya que su filosofía “no es la de la impotencia” (Rama, 1977: 128). Basado en la idea de que los pueblos no están sujetos a ninguna ley de auto-extermínio y que cada generación aporta nueva vida a la sociedad, Echeverría considera que “para salir de este *caos*, necesitamos una luz que nos guíe, una creencia que nos anime, una religión que nos consuele, una base moral, un *criterium* común de certidumbre que sirva de fundamento a la labor de todas las inteligencias y a la reorganización de la patria y de la sociedad” (Rama, 1977: 127). Todo esto es lo que pudo aportar, según Esteban Echeverría, el dogma socialista.

II. El análisis del pensamiento de Ezequiel Martínez Estrada es más complejo ya que, podríamos afirmar, hace estallar el clásico modelo utópico al describir, en su *Radiografía de la pampa* a Trapalanda como un lugar eminentemente distópico pero sin encontrar en ella un espacio para la utopía, cosa que recién haría treinta años después cuando redacte “El nuevo mundo, la isla de utopía y la isla de Cuba”³. De esta manera rompe con el tradicional planteo diádico que enlaza a la distopía con una propuesta de carácter utópico. Sin embargo, Martínez Estrada afirmará en este último ensayo que la utopía de Moro no es una profecía sino una *visión anticipada* de la “intuición subliminal de las leyes biológicas de la historia” (1967: 260). Más adelante señala que la *Utopía* de Tomás Moro es un vaticinio cumplido y que cualquiera sea el porvenir que le espera al socialismo, “ese hecho histórico está en la línea de evolución de América, y ha sido proclamado abiertamente por la Constitución política de México y por la obra revolucionaria de Cuba” (Martínez Estrada, 1967: 260).

Desde el comienzo de *Radiografía de la pampa*, Ezequiel Martínez Estrada expone una situación original. Afirma que quienes se habían puesto en marcha hacia las nuevas tierras lo hicieron pensando que este lugar sería una utopía hecha realidad; una tierra de promisión en donde los metales preciosos iban a satisfacer todas las necesidades y a resolver todos los problemas:

El continente aparecía ante sus ojos como un mundo mágico salido del cubilete [...] Lo natural era Trapalanda, con la ciudad en que los Césares indígenas almacenaban metales y piedras preciosas, elixi-

3 Este texto forma parte del libro *En torno a Kafka y otros ensayos* (Martínez Estrada, 1967). Allí su autor afirma que “es muy curioso que la Revolución Cubana de 1953-1958 dé a *Utopía* base para una nueva correlación entre la utopía socialista de los precursores románticos y la realidad marxista-leninista, frente a la cual el gobierno y las clases gobernantes de Estados Unidos se encuentran en una perplejidad semejante a la de un *landlord* que leyera la *Utopía* en 1516”.

res de eterna juventud, mujeres hermosas [...] Vino a eso (Martínez Estrada, 2001: 13).

Sin embargo, pese a que las ilusiones de esplendor no se hicieron realidad en el Río de la Plata en virtud de la inexistencia de minas de oro y plata, los recién llegados procedieron a una auto reparación que mitigara ese error de la naturaleza:

Cuando comenzaron a poblarse estas comarcas, el sueño no se achicó; pasó como todos los sueños malogrados de la ambición y el anhelo del hombre inculto, a llenar los intersticios de la realidad, a ceder ante lo que la realidad tenía de materialmente cierto (2001: 14).

El vicio de la quimera del oro no se pulveriza ante la inexistencia de metales preciosos sino que, por el contrario, fue dibujando el día a día de las nuevas comarcas, inundando con las peores pasiones a sus habitantes: “Este porvenir ya preformado en ese presente de resentimiento, de rencor, ha ocasionado el delirante sueño de grandeza que tanto indignaba al idealista Alberdi. Vivimos con aquellas minas de Trapalanda en el alma” (Martínez Estrada, 2001: 14). Pero la frustración de los recién llegados no impidió que pretendieran resarcirse explotando a los nativos:

Trató al indio como hubiera tratado al dragón, de haber existido. El indio echaba el mal de ojo al tesoro encantado y lo desvanecía. La destrucción del indio era asegurarse la paz del usufructo, y al mismo tiempo destruir la evidencia de su fracaso (2001: 16)⁴.

A esta altura cabe preguntarse ¿por qué es, entonces, que existen las tradiciones conmemorativas que cantan loas a lo hecho por los conquistadores y los colonizadores? Porque son estas tradiciones las que operan la sujeción de la sociedad al poder. No en vano Martínez Estrada comenta que “esos mitos surgen espontáneamente procreados por la palabra y la tradición, aunque más regularmente son transmitidos por autoridad del maestro y la buena fe del catecúmeno. Los forjadores de mitos manes, lares y penates son los oradores, los escritores y los gobernantes” (2001: 322). Son esos mitos los que “dan, con su influencia, cuando no es confrontada por el juicio recto, un sentido de orientación, una clave de interpretación, conforme al ideal del líder, a los conocimientos ordinarios, al propósito que se persigue. El cuerpo recoge esas

4 Sin embargo, no sólo en Trapalanda se atropelló al nativo, esta actitud se extendió por todo el continente. Uno de sus más agudos observadores, Mariátegui, supo sintetizarlo en pocas palabras: “Los conquistadores españoles destruyeron, sin poder naturalmente reemplazarla, esta formidable máquina de producción. La sociedad indígena, la economía incaica, se descompusieron y anonadaron completamente al golpe de la conquista” (Mariátegui, 1979: 5).

palabras y esos gestos y sigue viviendo en torno de ellos, como sigue pensando en torno al idioma que habla⁵” (Martínez Estrada, 2001: 322). Seguramente, uno de los problemas más difíciles de resolver es cómo romper con los mitos de una comunidad, porque al hacerlo se pone en crisis su imaginario, pero realizándolo se abre una posibilidad al cuestionamiento de todas las instituciones que mantienen a la región sumida en su drama⁶.

III. Otra distopía que se halla emplazada en América Latina es la que describe extensamente Fidel Castro en su defensa, conocida como *La historia me absolverá*, ante el tribunal que lo juzga por el asalto al cuartel Moncada. El joven abogado cubano basa su alegato en el cuestionamiento del argumento empleado por el fiscal, quien se sustenta en un artículo que establece que “se impondrá una sanción de privación de la libertad de tres a diez años al autor de un hecho dirigido a promover un alzamiento de gentes armadas contra los Poderes Constitucionales del Estado”. Ante esto, Castro sostiene que “la dictadura que oprime a la nación no es un poder constitucional, sino inconstitucional; se engendró contra la Constitución, violando la Constitución legítima de la Republica”. Castro argumenta que ha promovido una rebelión contra un poder único e ilegítimo que usurpó los tres poderes de la nación concentrándolos en el ejecutivo. Esto permitió que Cuba se convirtiese en otra de las distopías latinoamericanas. Por ejemplo, al hablar del pueblo, Castro define como tal a “la gran masa irredenta, a los que todos ofrecen y a la que todos engañan y traicionan” (Castro; 2005: 59). Más adelante agrega que llamaba pueblo, si de convocar a la lucha se trata, a “los seiscientos mil cubanos que están sin trabajo deseando ganarse el pan honradamente sin tener que emigrar de su patria en busca de sustento; a los quinientos mil obreros del campo que habitan en los

5 No se trata de una mera coincidencia que Martínez Estrada destaque que la sociedad sigue viviendo de acuerdo al idioma que habla. En *Caliban y otros ensayos*, Roberto Fernández Retamar realiza un sugestivo análisis de lo que significó el lenguaje en la esclavitud Caliban (1979).

6 De ser así, a la historia le cabría el papel más deplorable de todas las ciencias. En este punto, las tesis de Walter Benjamin sobre la Filosofía de la historia vienen a salvarnos del desamparo y el escepticismo: “El materialista histórico se acerca a un asunto de historia únicamente, solamente cuando dicho asunto se le presenta como monada. En esta estructura reconoce el signo de una detención mesiánica del acaecer, o dicho de otra manera, de una coyuntura revolucionaria en la lucha en favor del pasado oprimido. La percibe para hacer que una determinada época salte del curso homogéneo de la historia; y del mismo modo hace saltar a una determinada vida de una época y a una obra determinada de la obra de una vida. El alcance de su procedimiento consiste en que la obra de una vida está conservada y suspendida en la obra, en la obra de una vida la época y en la época el decurso completo de la historia. El fruto alimenticio de lo comprendido históricamente tiene en su interior al tiempo como la semilla más preciosa, aunque carente de gusto” (Benjamin, 1973).

bohíos miserables, que trabajan cuatro meses al año y pasan hambre el resto compartiendo con sus hijos la miseria, que no tienen una pulgada de tierra para sembrar [...] a los cuatrocientos mil obreros industriales y braceros cuyos retiros, todos, están desfalcados [...] a los cien mil agricultores pequeños, que viven y mueren trabajando una tierra que no es suya [...] a los treinta mil maestros y profesores, tan abnegados, sacrificados [...] que tan mal se les trata y se les paga, a los veinte mil pequeños comerciantes abrumados por deudas [...] a los diez mil profesionales jóvenes: médicos, ingenieros, abogados, veterinarios, pedagogos, dentistas, farmacéuticos, periodistas, pintores, escultores, etc., que salen de las aulas [...] para encontrarse en un callejón sin salida” (Castro, 2005: 60) y concluye diciendo que a ese pueblo no le iban a decir lo que le venían a dar sino que: “¡Aquí tienes, lucha ahora con todas tus fuerzas para que sean tuyas la libertad y la felicidad!” (Castro, 2005: 61). Castro sostiene que ese es el medio que posibilitará a los cubanos dar el gran salto de la distopía a la patria utópica⁷. Fidel no olvida formular un proyecto utópico que liberará a Cuba del lastre de la dictadura. Se trata de las cinco leyes revolucionarias que hubiesen sido proclamadas después de tomar el cuartel Moncada. Él mismo las detalla en su defensa, deseando que consten en el sumario. Pero, para que el pueblo pueda juzgar sus propuestas, es imprescindible que antes las conozca. Utilizar el juicio para difundir su proyecto es una de las tácticas elegidas por Castro, razón por la que declara que si el llevarlo ante ese tribunal no es más que pura comedia “para darle apariencia de legalidad y justicia a lo arbitrario, estoy dispuesto a rasgar con mano firme el velo infame que cubre tanta desvergüenza” (Castro, 2005: 87). El cinismo de los gobiernos despóticos es una de las características más frecuentes en los modelos distópicos.

IV. La cuarta distopía es la descrita por Eduardo Galeano⁸. Comparte con las anteriores el deseo de contribuir en la toma de conciencia por parte de los lectores del libro. Desde el mismo título, Galeano deja en claro su mirada descarnada sobre la historia de la región. Trata de po-

7 Las razones esgrimidas por Castro para solicitar la difusión de las cinco leyes se asemejan a las que Víctor Hugo escribió en *Los miserables*: “Una insurrección que estalla es una idea que sufre su examen ante el pueblo” (2000: 784).

8 En una entrevista publicada en *El Correo de la UNESCO* (2001), el periodista danés Niels Boel señala que el libro de Eduardo Galeano *Las venas abiertas de América Latina* “es una obra de referencia para todos los que quieren entender la historia y la realidad de ese continente. Su punto de partida es un enigma: ¿Por qué una región tan favorecida por la naturaleza ha sido tan poco afortunada desde el punto de vista social y político? Esta obra, subyugante como una novela policíaca, cuenta con ardor, lucidez e indignación la historia del ‘pillaje’ del continente latinoamericano, primero por los españoles y portugueses y luego por Occidente y las clases dominantes de las repúblicas”.

ner en evidencia a los responsables de *Las venas abiertas de América Latina*. Su relato de la historia de esta parte del continente es concebido como una distopía integrada por la suma de todas las infamias que la región ha debido padecer desde la llegada de los conquistadores. Galeano señala que, en esto de sufrir, Latinoamérica fue precoz. Afirmar que aún hoy “continúa existiendo al servicio de las necesidades ajenas, como fuente y reserva de petróleo y el hierro, el cobre y la carne, las frutas y el café, las materias primas y los alimentos con destino a los países ricos que ganan consumiéndolos, mucho más de lo que América Latina gana produciéndolos” (Galeano, 1983: 1).

¿Qué lleva a Galeano a escribir en la década del setenta un libro sobre la historia de la región que se distinguiera de los realizados por especialistas en el tema? En el capítulo denominado “Siete años después”, agregado a la primera versión editada, el uruguayo sostiene que el libro fue redactado para conversar con la gente. Se trata de un diálogo entre un autor no especializado con lectores de la misma condición, cuya intención es narrar de otra manera aquellos hechos que oculta la historia contada por los vencedores. En este punto nos resulta imperioso volver a las *Tesis de filosofía de la historia* de Benjamin:

Quien hasta el día actual se haya llevado la victoria, marcha en el cortejo triunfal en el que los dominadores de hoy pasan sobre los que también hoy yacen en tierra (Benjamin, 1973).

Desconocemos si Galeano había leído a Walter Benjamin, pero el siguiente párrafo parece haber sido escrito bajo su influjo:

La veneración del pasado me pareció siempre reaccionaria. La derecha elige el pasado porque prefiere a los muertos: mundo quieto, tiempo quieto. Los poderosos, que legitiman sus privilegios por la herencia, cultivan la nostalgia [...] Nos mienten el pasado como nos mienten el presente: enmascaran la realidad. Se obliga al oprimido a que haga suya una memoria fabricada por el opresor, ajena, disecada, estéril. Así se resignará a vivir una vida que no es la suya como si fuera la única posible (Galeano, 1983: 439).

Cabe preguntarse ¿en dónde reside la fuerza del presente que parece arrastrarnos a un futuro que no es el que la mayoría desea? Galeano comenta que, en el tiempo transcurrido desde la primera edición de su libro, la historia no ha dejado de ser cruel con América Latina. “Así lo reconocen los documentos de los organismos internacionales especializados, cuyo aséptico lenguaje llama ‘países en vías de desarrollo’ a nuestras oprimidas comarcas y denomina ‘redistribución regresiva del ingreso’ al empobrecimiento implacable de la clase trabajadora” (1983: 440). La aparente fuerza arrolladora de los acontecimientos nos anima a volver a las ideas de Benjamin:

Hay un cuadro de Klee que se llama *Angelus Novus*. En él se representa a un ángel que parece como si estuviese a punto de alejarse de algo que le tiene pasmado. Sus ojos están desmesuradamente abiertos, la boca abierta y extendidas las alas. Y este deberá ser el aspecto del ángel de la historia. Ha vuelto el rostro hacia el pasado. Donde a nosotros se nos manifiesta una cadena de datos, él ve una catástrofe única que amontona incansablemente ruina sobre ruina, arrojándolas a sus pies. Bien quisiera él detenerse, despertar a los muertos y recomponer lo despedazado. Pero desde el paraíso sopla un huracán que se ha enredado en sus alas y que es tan fuerte que el ángel ya no puede cerrarlas. Este huracán le empuja irreteniblemente hacia el futuro, al cual da la espalda, mientras que los montones de ruinas crecen ante él hasta el cielo. Ese huracán es lo que nosotros llamamos progreso (Benjamin, 1973).

Progreso fue el nombre que se le dio a los innumerables hechos aberrantes que jalonan la historia de América Latina. Sin embargo, la idea de progreso también estuvo presente en muchas de los modelos utópicos. Por este motivo, distopías como la descrita por Galeano suelen mirar con nostalgia hacia el pasado precolombino: “Los efectos de la conquista y todo el largo tiempo de humillación posterior rompieron en pedazos la identidad cultural y social que los indígenas habían alcanzado” (Galeano, 1983: 78). Algunos especialistas señalan que las utopías que reivindicaban el pasado suelen ser conservadoras. Creemos que no es así, al menos en este caso, porque Galeano recupera cierto pasado para condenar un presente ominoso. Tal vez por eso prefiere acudir a las memorias de las comunidades, evadiendo la quimera del progreso. Cierta historia contribuiría en condenar a la sociedad a un destino que ella no ha elegido. Benjamin ha escrito:

La representación de un progreso del género humano en la historia es inseparable de la representación de la prosecución de esta a lo largo de un tiempo homogéneo y vacío. La crítica a la representación de dicha prosecución deberá constituir la base de la crítica a tal representación del progreso (Benjamin, 1973).

A MODO DE CONCLUSIÓN

Si en el primer modelo Esteban Echeverría denunciaba el peso negativo de las tradiciones heredadas de España, y el segundo, concebido por Martínez Estrada, se ocupaba de los perjuicios sufridos por estas tierras al no haberse encontrado en ellas las riquezas soñadas por los conquistadores, la tercer distopía, descrita por Fidel Castro, denuncia la inconstitucionalidad del gobierno como origen de los males que aquejan a Cuba. Galeano, en tanto, argumenta que son los poderosos

de turno los culpables de las miserias a las que se ven sometidos los pobres de la región. Pese a lo diverso de sus planteos, estos autores comparten su deseo por desentrañar el origen de los males de la zona desarrollando para ello sus propias hipótesis. Las suyas son visiones alternativas al pensamiento hegemónico de la época en que fueron escritos estos textos. Creemos que todos emplearon como fuente de certezas los datos que les proporcionaba su propia percepción de la realidad, evitando acudir a fuentes canónicas y abrevando, en cambio, tanto en corrientes de oposición como en las tradiciones y la memoria de la región. Consideramos que la tradición y la memoria dependen la una de la otra, razón por la cual debe someterse a ambas al mismo proceso de revisión para evitar (o, al menos, procurar detectar) las deformaciones en que incurren las ideologías. De esta forma, al rescatar mediante la historia y la memoria las promesas y sueños incumplidos, la sociedad puede acceder a una concepción abierta y viva de sus utopías. La memoria aventaja a la historia al dejarla a esta como disciplina puramente retrospectiva en el movimiento de la conciencia histórica y se ve enriquecida por la paradoja planteada por Koselleck acerca de su vínculo con el futuro: “Aunque, en efecto, los hechos son imborrables y no puede deshacerse lo que se ha hecho, ni hacer que lo que ha sucedido no suceda, el *sentido* de lo que pasó, por el contrario, no está fijado de una vez por todas. Además de que los acontecimientos del pasado pueden interpretarse de otra manera, la carga moral vinculada a la relación de deuda respecto al pasado puede incrementarse o rebajarse, según tengan primacía la acusación, que encierra al culpable en el sentimiento doloroso de lo irreversible, o el perdón, que abre la perspectiva de la exención de la deuda, que equivale a una conversión del propio sentido del pasado” (Ricoeur, 1999: 49). Si a esto añadimos que la memoria puede ser desdoblada en memoria-repetición y memoria-reconstrucción, pudiendo vincular a esta última con los proyectos de reinterpretación del pasado, consigue ser explicada como un caso de acción retroactiva de la intencionalidad del futuro sobre la aprehensión del pasado. Si bien, como ha sido señalado por Mannheim, la mentalidad conservadora, al no ser afecta a formulaciones teóricas, descubre sus ideas *ex post facto* al verse precisada a responder al ataque de los grupos sociales ascendentes, elaborando una contra-utopía (2004: 267), los planteos distópicos dotan a la comunidad de una actitud crítica e innovadora que la facultan para construir un futuro acorde con las expectativas de los sectores más progresistas.

Así puede corregirse el déficit de la conciencia histórica en lo que respecta a su incapacidad de proyectarse hacia el futuro, al superar su tendencia a reiterar sus reclamos por las glorias perdidas y las humillaciones sufridas.

BIBLIOGRAFÍA

- Ainsa, Fernando 1999 *La reconstrucción de la utopía* (Buenos Aires: Ediciones del Sol).
- Benjamin, Walter 1973 (1940) *Tesis de filosofía de la historia* (Madrid: Taurus).
- Castoriadis, Cornelius 1997 (1996) *El avance de la insignificancia* (Buenos Aires: EUDEBA).
- Castoriadis, Cornelius 1999 (1975) *La institución imaginaria de la sociedad* (Buenos Aires: Tusquet) Vol. I y II.
- Castro, Fidel 2005 *La historia me absolverá* (Buenos Aires: Ediciones Luxemburg).
- El Correo de la UNESCO* 2001 “Eduardo Galeano, una voz contra la corriente”, enero. En <http://www.unesco.org/courier/2001_01/sp/index.htm>.
- Fernández Retamar, Roberto 1979 *Caliban y otros ensayos* (La Habana: Arte y Literatura).
- Galeano, Eduardo 1983 (1971) *Las venas abiertas de América Latina* (Buenos Aires: Siglo XXI).
- Hugo, Víctor 2000 *Los miserables* (México DF: Porrúa).
- Mannheim, Karl 2004 (1941) *Ideología y utopía* (México DF: Fondo de Cultura Económica).
- Mariátegui, José Carlos 1979 *Siete ensayos de interpretación de la realidad peruana* (Caracas: Biblioteca Ayacucho).
- Marin, Louis 1994 “La utopía no es un proyecto político o ‘El proyecto político de emigración del ciudadano Cabet’” en *Criterios* (La Habana) N° 32.
- Martínez Estrada, Ezequiel 1967 *En torno a Kafka y otros ensayos* (Barcelona: Seix Barral).
- Martínez Estrada, Ezequiel 2001 *Radiografía de la pampa* (Buenos Aires: Losada).
- Rama, Carlos 1977 *Utopismo socialista* (Caracas: Biblioteca Ayacucho).
- Ricoeur, Paul 1994 (1986) *Ideología y utopía* (Barcelona: Gedisa).
- Ricoeur, Paul 1999 *La lectura del tiempo pasado: memoria y olvido* (Madrid: Arrecifes).

ÍNDICE ONOMÁSTICO

[DE LAS LECCIONES DE ROBERTO FERNÁNDEZ RETAMAR]

A

África 35, 74, 75, 81, 82
Afroamérica 75
Alamán, Lucas 42, 51
Alatorre, Antonio 19
ALCA 43
Allende, Salvador 18, 60, 67
América 16, 18–21, 23–30, 31–37,
41–43, 47, 49–51, 55, 56, 62, 63, 66,
71, 72, 74, 75, 79–81, 84
América, nuestra 15–22, 23–25, 27,
29, 31, 33, 35, 40–42, 44, 48–50, 53,
56, 58–61, 63, 66–69, 71–73, 75, 76,
79–82, 84
América del Sur 34, 36, 42
América Latina 20, 39, 40, 59, 60
Andrade e Silva, José Bonifacio de 16
Ángeles, Felipe 48
Anglería, Pedro Mártir de 55
Antillas 16, 26, 40, 41, 43, 47, 75, 79,
80, 82, 84
Aponte, Carlos 44
Apóstol, el. Ver Martí, José
APRA 61
Aquino, Tomás de 69
Araujo, Helena 77

Arco de Triunfo 27
Argentina 17, 20, 23, 26, 28, 31, 32,
34–36, 47, 49, 56, 59, 61, 75
Arizona 23
Arrom, José Juan 24
Artigas, José Gervasio 26, 28, 35
Asia 35
Asturias, Miguel Ángel 68
Ateneo de la Juventud 49
Australia 47, 75
Ayacucho, batalla de 16, 25, 26, 31

B

Bahía de Cochinos. Ver Playa Girón
Baliño, Carlos 59
Banda Oriental 28
Barbusse, Henri 44
Batista, Fulgencio 48, 64
Batlle, José 17
Bayamo 64
Bello, Andrés 32–36
Benjamin, Walter 41
Betances, Emerito 43
Bilbao, Francisco 28, 34, 36, 37, 42, 58
Bolívar, Simón 16, 26, 28–30, 31, 33,
34, 36, 40, 42, 58, 61, 71, 72, 83, 84
Bolivia 18, 75

Bonaparte, Napoleón 15, 84
 Bonfil, Guillermo 73
 Borges, Jorge Luis 36, 68
 Boron, Atilio A. 82
 Bosch, Juan 26
 Brasil 16, 17, 24, 34, 60, 63, 67
 Britto García, Luis 58
 Brooke, John 17
 Browder, Earl 60

C

California 23
 Campuzano, Luisa 77
 Canadá 18, 32, 47
 Canarias 72
 Caracas 41
 Cárdenas, Lázaro 17, 48, 49, 53
 Cardoso, Fernando Henrique 68
 Cardoza y Aragón, Luis 50
 Caribe 15, 17, 18, 23, 26, 43, 79
 Carpentier, Alejo 26, 61, 68, 84
 Caso, Antonio 49
 Castro, Fidel 26, 64, 66
 Catalina de Rusia 27
 Centroamérica 16, 34
 Césaire, Aimé 22, 80, 81
 Céspedes, Carlos Manuel de 40
 Chiapas 18
 Chile 15, 17, 18, 20, 26, 31, 34, 48, 60, 67
 CIA 53
 Colegio de México 77
 Colón, Cristóbal 26, 55, 80
 Congreso de Juventudes 65
 Congreso de Panamá 26, 42
 Cono Sur 47, 67, 76
 Córdoba 17, 56
 Cuba 16–18, 26, 32, 40–44, 48–50, 53,
 56–59, 64, 66–68, 81
 Cuevas, Agustín 69

D

Darío, Rubén 44, 63
 Dessalines, Jean-Jacques 15, 20, 25
 Díaz, Porfirio 49, 51
 Doctor Francia 28, 35
 Doctrina Monroe 16, 21, 34
 Domingo del Monte 40
 Domitila 75, 77
 Duclos, Jacques 60
 Dussel, Enrique 69

E

Ecuador 75
 Ehrenburg, Ilya 50

Ejército Zapatista de Liberación
 Nacional (EZLN) 18, 19, 53
 El Salvador 44, 60
 Engels, Friedrich 76
 Enmienda Platt 17
 España 16, 17, 20, 25–27, 29, 30, 35, 40,
 41, 43, 63, 74
 Estados Unidos 15–18, 20, 21, 23, 24,
 26, 32, 34, 37, 39, 41–44, 47, 56, 60,
 63, 64, 72, 74, 75, 80, 81
 Estrade, Paul 40
 Europa 19, 33, 35–37, 43, 47, 50, 55, 56,
 65, 67, 75, 80–82

F

Faletto, Enzo 68
 Fanon, Frantz 76, 81
 Farabundo Martí 17, 44, 60
 Faulkner, Harold Underwood 42
 Fernando VII 29
 Filipinas 17, 43
 Firmin, Antenor 75
 Flores Galindo, Alberto 61, 62
 Flores Magón, Ricardo 48
 Fonseca, Carlos 18
 Francia 16, 25, 35
 Frank, Waldo 44
 Freire, Paulo 69
 Frente Popular 17, 60
 Frente Sandinista de Liberación
 Nacional 18
 Fukuyama, Francis 82

G

Galeano, Eduardo 69
 Galich, Manuel 73
 Gandhi, Indira 76
 Gaos, José 22
 García Cantú, Gastón 55
 García Márquez, Gabriel 28, 68
 García Monge, Joaquín 34, 44
 Garcilaso de la Vega, Inca 55
 Garvey, Marcus 81
 Ghiano, Juan Carlos 56
 Gobineau, J. A. de 75
 Gómez de Avellaneda, Gertrudis 77
 González Casanova, Pablo 39, 40, 52,
 68, 69, 73
 González Prada, Manuel 59, 61, 73
 González Rojo, Enrique 52
 González Stefan, Beatriz 77
 Gramsci, Antonio 61
 Granada 18

Granma 53
 Grecia 72
 Greco, el 43
 Groussac, Paul 44
 Gual, Pedro 28
 Guatemala 17, 18, 31, 41, 48, 53, 63, 64, 71, 75
 Guerra, Lucía 77
 Guerra Civil Española 45
 Guerra de Independencia 49
 Guevara, Ernesto Che 18, 44, 50, 56, 64-66
 Guinea 79
 Guiteras, Antonio 44
 Gutiérrez Girardot, Rafael 56
 Guzmán, Martín Luis 21, 47

H

Haití 15-17, 20, 24-26, 28, 40, 47, 63
 Haya de la Torre, Víctor Raúl 61
 Hegel, G. W. F. 35, 84
 Henríquez Ureña, Camila 77
 Henríquez Ureña, Pedro 21, 33, 34, 43, 49, 56, 57
 Heredia, José María 40
 Hidalgo, Miguel 15, 26, 28, 58
 Hispanoamérica 16, 25, 26, 33, 34, 44
 Hitler, Adolf 60, 80
 Holanda, Heloisa Buarque de 77
 Hostos, Eugenio María de 43
 Huberman, Leo 68
 Hugo, Víctor 58
 Humboldt, Alexander von 24

I

Ilustración 83
 Indias 80
 Inglaterra 32
 Islas del Pacífico 17

J

James, C. L. R. 15, 26, 27, 79
 Juárez, Benito 51, 58
 Justo, Juan B. 59

K

Kirkwood, Julieta 77

L

L'Ouverture, Toussaint 15, 25, 26
 Labarca, Amanda 77
 Lamming, George 22
 Larguía, Isabel 77
 La Habana 17, 41, 49, 50, 65, 66
 La Pasionaria 76
 La Plata 56

Leclerc 25
 Lenin, V. I. 41, 82
 León-Portilla, Miguel 73
 Ley Helms-Burton 42
 Lezama Lima, José 57
 Libertador, el. Ver Bolívar, Simón
 Lipschütz, Alejandro 74
 List Arzubide, Germán 44
 Long Island 42
 Lope de Vega 24
 Löwy, Michael 59-61
 Ludmer, Josefina 77
 Luxemburgo, Rosa 76

M

Maceo, Antonio 40
 Machado, Gerardo 61
 Madres de Plaza de Mayo 76
 Magna Colombia 27
 Maine, acorazado 17
 Mariátegui, José Carlos 60-62, 66, 73
 Martí, José 16, 19-22, 28, 31, 33, 34, 41-44, 59, 61, 63-66, 71-75, 79, 81, 84
 Martínez Estrada, Ezequiel 57
 Martínez Villena, Rubén 60, 61
 Marx, Karl 28, 62, 65, 76, 80, 81
 Mella, Julio Antonio 45, 50, 59-61, 66
 Menchú, Rigoberta 77
 Mercado, Manuel 41, 43
 México 15, 16, 18, 19, 21, 22, 23, 26, 28, 33, 41, 42, 44, 47-53, 55, 59, 61, 75, 81
 Mier, Fray Servando Teresa de 27
 Mignolo, Walter 80
 Miranda, Francisco de 25, 27
 Mistral, Gabriela 44, 49, 67, 77
 Modotti, Tina 76
 Moncada 64
 Monteagudo, Bernardo de 28
 Mora, Gabriela 77
 Morelos, José María 26, 28, 58
 Moreno, Mariano 26, 28
 Moro, Tomás 55, 57

N

Nariño, Antonio 28
 Negri, Antonio 82
 Neruda, Pablo 28, 34, 68
 Nevada 23
 Nicaragua 17, 18, 48
 Nueva España 23
 Nueva York 33, 41, 44, 48
 Nuevo México 23

O

O'Gorman, Edmundo 80, 81
 O'Higgins, Bernardo 16, 26
 Ocampo, Victoria 77
 Orfila, Arnaldo 49
 Orozco, José Clemente 50, 51
 Ortiz, Fernando 75

P

Pacífico 42
 Pacto del Zanjón 40
 Panamá 18, 75
 Pancho Villa 48, 51
 Paraguay 16, 28
 París 27, 41, 75, 81
 Partido Comunista Cubano 59, 66
 Partido del Pueblo Cubano 64
 Partido Revolucionario Cubano 43, 59
 Paz, Octavio 51, 52, 68
 Péladan, Joséphin 44
 Pellicer, Carlos 49, 50
 Péralte, Charlemagne 17
 Perón, Eva 76
 Perón, Juan Domingo 17
 Perú 18, 37, 52, 59, 61, 75
 Pétion, Alexandre 40
 Picón Salas, Mariano 27
 Pinochet, Augusto 67
 Plan Cóndor 67
 Playa Girón 49, 64
 Plaza de la Revolución 49
 Ponce, Aníbal 59, 61
 Poniatowska, Elena 77
 Portugal 16, 30
 Portuondo, José Antonio 48
 Prestes, Luiz Carlos 17, 60
 Prieto, Abel 57
 Protesta de Baraguá 40
 Puerto Rico 16, 17, 43

Q

Quevedo, Francisco de 55
 Quiroga, Vasco de 55

R

Ramos, Samuel 51
 Recabarren, Luis Emilio 59, 61
 Reforma Universitaria 49, 56
 Renan, Ernest 80
 República Dominicana 18, 56
 República Española 49, 53
 Revolución
 Argelina 81
 Boliviana 17

China 48, 59

Cubana 17, 21, 42, 57, 59, 60,
 63–69, 84

Francesa 15, 24–27

Haitiana 25, 26, 83

Mexicana 17, 48, 49, 50, 51, 52, 53,
 56, 59, 63, 84

Rusa 48, 56, 59

Revolución de Octubre. Ver Revolución
 Rusa

Reyes, Alfonso 20, 48, 49, 55–57

Ribeiro, Darcy 22, 47, 57, 75, 81

Río de Janeiro 81

Río de la Plata 15, 34, 74

Rivera, Diego 48, 50

Robespierre, Maximilien 26

Rodney, Walter 75, 81, 82

Rodó, José Enrique 44

Rodríguez, Simón 21, 36, 37, 58

Roig, Arturo Andrés 69

Rojas Mix, Miguel 80

Roma 35, 36

Romero, José Luis 20, 24, 25, 27, 29, 33

Romero, Luis Alberto 20

Roosevelt, F. D. 44

Rusia 25

S

Sáenz, Vicente 44

Saint Domingue 15, 25

Salazar Bondy, Augusto 69

Salinas de Gortari, Carlos 52

Salomon, Noël 28

Salvador Novo 50

Sánchez Vázquez, Adolfo 58

Sandino, Augusto César 17, 44, 45, 53,
 60, 61

Santamaría, Haydée 76

Santa Alianza 29

Santiago de Cuba 64

San Cristóbal de Las Casas 18

San Luis 29

San Martín, José de 16, 26, 27, 30, 31

Sarmiento, Domingo Faustino 32–37,
 47, 49, 73

Sartre, Jean Paul 76

Segunda Guerra Mundial 60

Selser, Gregorio 44

Shakespeare, William 44

Sierra, Justo 33, 49

Siqueiros, David Alfaro 50

Soler, Ricaurte 40

Somoza, José Carlos 67

Sonthonax 25, 26
 Sor Juana Inés de la Cruz 77
 Stalin, Joseph 60
 Sucre, Antonio José de 26, 30, 31
 Sweezy, Paul 68

T

Tamayo, Rufino 48
 Tanzania 81
 Teología de la Liberación 69
 Tercera Internacional 59, 60
 Tercer Mundo 81
 Texas 23, 42
 Tierra del Fuego 23
 Tintoretto 43
 Tiradentes 16
 Tlatelolco 52
 Tonerre, Boisrond 25
 Torres, Camilo 69
 Torres, Juan José 18
 Torres Bodet, Jaime 50
 Torri, Julio 49
 Torrijos, Omar 18
 Tratado de Libre Comercio (TLC) 18
 Trece Colonias 23, 24, 26, 27, 30
 Trinidad y Tobago 26, 79
 Tristán, Flora 76
 Trotsky, León 49
 Trujillo 29
 Túpac Amaru 19, 24

U

UNESCO 50
 Unión de Repúblicas Socialistas
 Soviéticas (URSS) 20
 Universidad
 de Columbia 48
 de Concepción 64
 de la Plata (ULP) 56
 Nacional Autónoma de México
 (UNAM) 49
 Uruguay 17, 26, 28

V

Valencia 72
 Valle-Inclán 49
 Varela, Félix 40
 Vargas, Getulio 17
 Vargas Llosa, Mario 52
 Varona, Enrique José 49
 Vasconcelos, José 48–52, 57
 Velasco Alvarado, Juan 18
 Venezuela 15, 19, 23, 26, 28, 34, 44, 48
 Vespucio, Américo 55

Viezzzer, Moema 75
 Viñas, David 67
 Viscardo, Juan Pablo 25

W

Walcott, Derek 68
 Walker, William 16
 Washington 21, 41, 42, 63
 Weinberg, Félix 55
 Williams, Eric 79–81
 Wright Mills, C. 68

Y

Yrigoyen, Hipólito 17

Z

Zapata, Emiliano 17, 18, 48, 51, 53
 Zea, Leopoldo 21, 69, 80, 81

ÍNDICE DE PUBLICACIONES

[OBRAS MENCIONADAS EN LAS LECCIONES
DE ROBERTO FERNÁNDEZ RETAMAR
Y NO INCLUIDAS EN LA BIBLIOGRAFÍA]

- América Libre 61
- Antillanos y africanos 81
- Bolivarismo contra monroísmo 51
- Capitalismo y esclavitud 79
- Comentarios reales 55
- Cómo Europa subdesarrolló a África
75 y 81
- Contrapunteo cubano del tabaco y del
azúcar 75
- Cuaderno de un retorno al país natal 81
- Cuadernos Americanos 57
- Cuando el rey se hace cortesano.
Octavio Paz y el salinismo 52
- Cuba, anatomía de una revolución 68
- De la igualdad de las razas humanas 75
- Del socialismo científico al socialismo
utópico 58
- Dos utopías argentinas de principios de
siglo 55
- El águila y la serpiente 21 y 47
- El capital 59, 62 y 80
- El desarrollo del capitalismo en
América Latina 69
- El engaño de las razas 75
- El general en su laberinto 28
- El imperialismo, etapa superior del
capitalismo 41
- El Nuevo Mundo, la Isla de Utopía y la
Isla de Cuba 57
- El ogro filantrópico 52
- El origen de la familia, la propiedad
privada y el Estado 76
- El perfil del hombre y la cultura en
México 51
- El proceso civilizatorio. Etapas de la
revolución sociocultural. Breve
historia de México 81
- El recurso del método 61
- El reino de este mundo 26
- El Siglo de las Luces 26 y 84
- El socialismo y el hombre en Cuba 58
- Escucha, yanqui 68
- Filosofía del entendimiento 35
- Fuenteovejuna 24
- Gramática 33 y 35
- Hasta no verte Jesús mío 77
- Indología. Una interpretación de la
cultura iberoamericana 51

Julio Jurenito y sus discípulos 50

La agonía de Mariátegui 62

La dependencia sin desarrollo en la
América Latina 68

La Edad de Oro 79

La idea del descubrimiento de América
80

La invención de América. El
universalismo de la cultura de
Occidente 80

La mujer fragmentada. Historia de un
signo 77

La pedagogía del oprimido 69

La raza cósmica. Misión de la raza
iberoamericana. Notas de viajes a la
América del Sur 51

La Revolución de Octubre y los
intelectuales argentinos 59

La tormenta 51

La utopía contraataca 58

Labor 61

Las Américas y la civilización 81

Las venas abiertas de América Latina 69

Los condenados de la tierra 76 y 81

Macunaima 57

Mensaje a los pueblos del mundo a
través de la Tricontinental 66

Nueva grandeza mexicana 50

Pitágoras. Una teoría del ritmo 50
Postdata 52

Repertorio Americano 34 y 44

Si me permiten hablar... Testimonio de
Domitila, una mujer de las minas de
Bolivia 75

Sucesivas o coordenadas habaneras 57

Tiempo nublado 52

Ulises criollo 51

Un canto para Bolívar 28

Utopía 55 y 57

Utopía y revolución. El pensamiento
político de los indios en América
Latina 73

Utopías mexicanas 55

Visión de los vencidos 73